UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00069760 7

RICHARD MÜLLER-FREIENFELS

PHILOSOPHIE DER INDIVIDUALITÄT

Zweite durchgesehene Auflage

PHILOSOPHIE DER INDIVIDUALITÄT

VON

RICHARD MÜLLER-FREIENFELS

ZWEITE, DURCHGESEHENE
AUFLAGE

LEIPZIG / FELIX MEINER VERLAG / 1923

LIBRARY
JUL 4 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

BF
697
M8
1923

Fürstlich priv. Hofbuchdruckerei (F. Mitzlaff), Rudolstadt.

DEM PHILOSOPHEN

JULIUS SCHULTZ

IN DANKBARER VEREHRUNG

DEM PHILOSOPHEN

JULIUS SCHULTZ

IN DANKBARER VEREHRUNG

Vorwort.

Eine Philosophie der Individualität ist nicht ohne weiteres eine individualistische Philosophie. Es soll hier nicht die Individualität als Lösung für alle philosophischen Probleme geboten, sie soll vor allem selbst zum Problem gemacht werden. Bei diesem Verfahren werde ich viele landläufige Vorstellungen von der Individualität zerstören müssen, aber ich hoffe, etwas anderes an deren Stelle setzen zu können, etwas, was vielleicht weniger bequem zu handhaben ist, aber der ungeheuren Verflochtenheit des Tatbestandes besser gerecht wird. Ich gedenke der Individualität nicht mehr zu geben, als ihr gebührt, allerdings auch nicht weniger. Mir scheint, daß die Philosophen dieses Eingangstor zur Erkenntnis, das in vieler Hinsicht das nächstliegende ist, mit Unrecht verschmäht haben. Daß es sich bei solchen Untersuchungen um die Kategorie der Individualität, nicht um die Person des Verfassers handelt, ist hoffentlich überflüssig zu bemerken.

Dieses Buch, obwohl in sich abgeschlossen, ist in mancher Hinsicht ein Gegenstück und eine Ergänzung zu einem früheren Buche, das ich unter dem Titel „Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie" bei B. G. Teubner 1919 (neue, völlig umgearbeitete Auflage 1923) veröffentlicht habe. Suchte ich dort den Ichbegriff soweit als irgend möglich einer rationalen Betrachtungsweise zu unterwerfen, so stelle ich hier gerade die Irrationalität, die niemals ganz in rationale Begriffe eingeht, in den Vordergrund. Die in den „Annalen der Philosophie I" veröffentlichte Abhandlung „Die Individualität als fiktive Konstruktion" kann ich von meinem jetzigen Standpunkt nur als

Vorstudie ansehen, die ich in sehr wesentlichen Punkten verbessern mußte.

Wie in meinen früheren Büchern habe ich auch in diesem meinen Ehrgeiz darein gesetzt, möglichst so zu schreiben, daß jeder Gebildete das Werk zu lesen vermag. Für Leser, die pompöse Terminologie und Schwerverständlichkeit für Beweise von Tiefe halten, verschmähe ich zu schreiben. Ein nicht auf die einfachste Form gebrachter Gedanke kann gewiß richtig sein, er ist aber doch ein unfertiger Gedanke. Wie schwer es ist, einfach zu schreiben, habe ich gerade den verwickelten Problemen dieses Buches gegenüber empfunden. Literarische Nachweise für Anschauungen, die hier nur gestreift werden konnten, habe ich in die Anmerkungen verwiesen, um den Text nicht zu sehr zu belasten.

Ich widme dies Buch meinem verehrten Freund Julius Schultz als Dank für die Anregungen, die er durch seine Werke und Gespräche auf dieses Buch ausgeübt hat, auch dort, wo unsere Meinungen auseinandergehen. Desgleichen bin ich meiner Frau für verständnisvolles Interesse und mannigfache Mitarbeit zu herzlichem Danke verpflichtet.

Berlin-Halensee 1920.

Richard Müller-Freienfels.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1
1. Die Problemstellung der Philosophie der Individualität . . . 1
2. Der Begriff der Individualität und die Wissenschaft 2
3. Rational und Irrational 4

1. Teil.

Die Irrationalität der Individualität.

I. Kapitel. Die sieben Erscheinungsweisen der Individualität 9
1. Der Begriff der Individualität 9
2. Die sieben Erscheinungsweisen der Individualität 11
3. Das unmittelbar erlebte Individualitätsbewußtsein 13
4. Die physische Erscheinungsweise der Individualität: der Leib 17
5. Das psychische Substrat der Individualität: die Seele . . . 20
6. Der geistige Besitzstand der Individualität: das „Mein" . . 23
7. Der zusammenfassende Begriff von der eigenen Individualität: das Innenbild 25
8. Die Vorstellung anderer von unserer Individualität: das Außenbild 28
9. Die Objektivation der Individualität 30
10. Der Zusammenhang der Erscheinungsweisen 32
11. Die Einzigkeit als erstes Charakteristikum der Individualität 33

II. Kapitel. Die Veränderungen der Individualität 37
1. Die Zeit als Faktor der Individualität 38
2. Wandlungen und Spaltungen 39
3. Die Veränderungen des unmittelbaren Bewußtseins 40
4. Die Veränderungen des Leibes 41
5. Die Veränderungen der Seele 44
6. Die Veränderungen des „Mein" 45
7. Die Veränderungen des Innenbildes 48
8. Die Veränderungen des Außenbildes 49
9. Die Veränderungen der Individualitätsobjektivation 51
10. Rückblick 53

III. Kapitel. Die Spaltungen der Individualität 55
1. Die Einheit des Individuums als Problem 55

Seite

2. Die Spaltungen des unmittelbaren Bewußtseins 56
3. Die Spaltungen der leiblichen Individualität 57
4. Die Spaltungen der Seele 58
5. Die Uneinheitlichkeit des seelischen Besitzstandes 59
6. Die Spaltungen des Innenbildes 61
7. Die Spaltungen des Außenbildes 62
8. Die Spaltungen der Objektivation 64
9. Die Einheitlichkeit des Ich als Aufgabe 64

IV. Kapitel. **Die Nichtabgrenzbarkeit der Individualität** 68
1. Das Problem der Umgrenzbarkeit 68
2. Die Grenzen des unmittelbaren Ichbewußtseins 70
3. Die Grenzen der leiblichen Individualität 72
4. Die Grenzen der Seele 74
5. Die Nichtabgrenzbarkeit des „Mein“ 75
6. Die Nichtabgrenzbarkeit des Innenbildes 77
7. Die Nichtabgrenzbarkeit des Außenbildes 78
8. Die Nichtabgrenzbarkeit der Individualitätsobjektivierung . . 80
9. Rückblick 81

Abschluß des ersten Teiles: Das bisherige Ergebnis . 82

II. Teil.

Die Rationalisierung der Individualität.

I. Kapitel. **Wesen und Formen der Rationalisierung** 87
1. Irrationalität und Rationalisierung 87
2. Das Grundprinzip der Rationalisierung 88
3. Die innerindividuelle Rationalisierung als Bedürfnis 89
4. Die zwischenindividuelle Rationalisierung als Bedürfnis . . . 90
5. Die Rationalisierung und die Ratio 97
6. Die Phasen der Rationalisierung 101

II. Kapitel. **Die natürliche Rationalisierung** 103
1. Vorindividuelle Rationalisierung und das Individuum 103
2. Wiederholung und Lustgefühl 103
3. Die Ausprägung organischer Konstanten im individuellen Leben 105
4. Vorindividuelle Rationalisierungen 106

III. Kapitel. **Die künstliche Rationalisierung (Die Erziehung)** 110
1. Das Verhältnis der künstlichen Rationalisierung zur natürlichen 110
2. Fremd- und Selbsterziehung, Typus- und Individualerziehung 111
3. Das Idealichbild als Mittel der Erziehung 112
4. Das Normideal als Mittel zwischenindividueller Rationalisierung 114

Seite

5. Die Wirkung des Obersubjektes auf die verschiedenen Erscheinungsformen 116
6. Der Erfolg der künstlichen Rationalisierung 119

IV. Kapitel. **Die fiktive Rationalisierung** 121
1. Das Wesen der fiktiven Rationalisierung 121
2. Die Anhalte der fiktiven Rationalisierung 122
3. Die Fiktion eines „Kerns" der Individualität 126
4. Der Name als Mittel der Vereinheitlichung 128
5. Die Bedeutung des rationalisierten Einheitsich 130
6. Die fiktive zwischenindividuelle Rationalisierung 131
7. Die realen Unterlagen der zwischenindividuellen Rationalisierung 132
8. Nochmals die Ratio 135

V. Kapitel. **Die Rationalisierung der Individualität in Wissenschaft und Kunst** 137
1. Die Erfassung der Individualität in den historischen Wissenschaften 137
2. Die Erfassung der Individualität in der Psychologie 139
3. Die Erfassung der Individualität in der bildenden Kunst . . 140
4. Die Erfassung der Individualität in der Dichtung 141
5. Das Schicksal als Objektivierung des Irrationalen 142

Abschluß des zweiten Teils 143

III. Teil.

Das Individuum und die Werte.

I. Kapitel. **Analyse des Wertungsprozesses** 149
1. Werterlebnis und Wertverallgemeinerung 149
2. Psychologie und Biologie des Werterlebens 152
3. Wertkonflikt, Eigenwert, Mittelwert 157
4. Analyse der Wertverallgemeinerung 158
5. Übernommene Werte und Werterlebnis 161

II. Kapitel. **Die Subjekte der Wertung** 165
1. Die Problematik des Wertsubjekts 165
2. Die innerindividuelle Verallgemeinerung 166
3. Die zwischenindividuelle Verallgemeinerung 167
4. Der Begriff des Typus 168
5. Die Absolutsetzung der Werte 171
6. Abschluß 172

III. Kapitel. **Die Objekte der Wertung** 174
1. Wertgegenstand und Wertträger 174
2. Die Materialisierung der Wertgebiete 176

Seite

3. Die Rationalisierung der Wertgegenstände 177
4. Die Unmöglichkeit absoluter Wertgegenstände 178
5. Der Wertgegenstand als lebendige Wirkung 179
6. Die Tragikomik der Wertrationalisierung 180

IV. Kapitel. **Die Irrationalität auf den einzelnen Wertgebieten** 182

1. Das Irrationale der ästhetischen Wertungen 182
2. Das Irrationale der religiösen Wertungen 184
3. Das Irrationale der logischen Wertungen 186
4. Die Irrationalität der ethischen Werte 188
5. Der Parallelismus zwischen dem Wertleben und der organischen Formbildung 190

V. Kapitel. **Das Problem der Rangordnung der Werte** . . . 193

1. Die Forderung einer Rangordnung 193
2. Versuche zur biologischen Begründung der Werte 194
3. Die Entwicklung als Prinzip der Rangordnung 196
4. Die Rangordnungen der Werte in der Wirklichkeit 197
5. Rangordnungen der Werterlebnisse 198
6. Rangordnungen der Wertsubjekte 201
7. Rangordnungen der Wertobjekte 203
8. Rückblick 204

Abschluß des dritten Teils 205

IV. Teil.

Die Individualität und das Leben.

I. Kapitel. **Die Individualität als Kategorie** 209

1. Das Problem der Individualitas individuans 209
2. Von der Individualitas individuata zur Individualitas individuans 212
3. Individualität und Leben 213
4. Die Individualität als Kategorie 214
5. Individualität nicht Substanz 215
6. Individualität keine „Kraft“ 216
7. Individualität nicht Form 218
8. Die Eigenart der Individualitätskategorie 219

II. Kapitel. **Die Realität der Individualität** 223

1. Das Problem der Realität 223
2. Bewußtsein und Realität 224
3. Ich und Außenwelt 225
4. Das Verhältnis von „Physischem“ und „Psychischem“ . . . 227
5. Vitalismus contra Mechanismus 229
6. Die Individualisiertheit des Lebens 230

Seite

III. Kapitel. **Die Individualität in der nichtmenschlichen Natur** 233

1. Das Problem 233
2. Unkritische und kritische Anthropomorphisierung 234
3. Die körperliche Individualität der Tiere 235
4. Das Problem des nichtmenschlichen Bewußtseins 238
5. Die Organisation des Nervensystems bei den Tieren 240
6. Das Bewußtsein der Tiere 241
7. Das Individualitätsbewußtsein der „Stöcke" 242
8. Die Individualität der Pflanze 243
9. Überindividuelle Wesenheiten 244

IV. Kapitel. **Zum Problem der Freiheit** 249

1. Freiheit und Individualität 249
2. Die metaphysische Freiheit 251
3. Die psychologische Freiheit 253
4. Die ethische Freiheit 255
5. Rückblick 256

V. Kapitel. **Die Probleme des Todes und der Unsterblichkeit** 258

1. Der Tod als Problem 258
2. Die Lehre von der Seelenwanderung 259
3. Die individuelle Unsterblichkeit 261
4. Das ewige Leben 265
5. Der Tod als ein Problem des Lebens 266

VI. Kapitel. **Die Philosophie der Individualität und das praktische Leben** 269

1. Die Frage nach dem praktischen Werte 269
2. Gegen die Mechanisierung des Lebens 271
3. Die irrationale Welt 274

Anmerkungen 277

Einleitung.

„Εδιζησαμην ἐμεωυτον . . .“
„Ψυχης πειρατα ἰων οὐκ ἀν ἐξευροιο πασαν
ἐπιπορευομενος ὁδον· οὑτω βαθυν λογον ἐχει.“

„Ich habe mich selbst gesucht . . .“
„Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie.“
Herakleitos.

1. Die Problemstellung der Philosophie der Individualität. Philosoph sein heißt — wenn ich seinen Beruf richtig erfasse — nicht nur um die Lösungen der Probleme sich bemühen, nein auch Sinn haben für die Probleme der Lösungen. Philosophie treiben heißt nicht: die irrationale, unendliche, unergründliche Welt in eine rationale, endliche, aufgeklärte verwandeln, wie Förster und Gärtner einen Urwald zu einem Parke zurechtstutzen, damit ein verehrliches Publikum auf gebahnten Wegen wandelnd sich freuen kann, wie regelmäßig und brauchbar das alles hergerichtet sei. Des Philosophen Beruf scheint mir gerade: den Sinn zu schärfen für das Irrationale der Welt, Unendlichkeit als Unendlichkeit, ja selbst Geheimnis als Geheimnis erleben zu lassen. Seine paradox anmutende Aufgabe ist es, mit den Mitteln des Verstandes an ein Sein heranzuführen, das niemals ganz mit den Mitteln dieses Verstandes erfaßbar ist. . .

So soll hier versucht werden, die menschliche Individualität anzuschauen, ein Etwas also, das ein jeder lebt, und das doch den meisten so fremd und unbekannt ist wie nichts sonst unter der Sonne. Es soll der Versuch gemacht werden, die wunderbare Spindel am Werk zu beobachten, die unablässig in unser

aller Innern sich abspult, tausend und aber tausend Fäden zusammenspinnt zu einem Gewebe, das aus dem Unendlichen kommend im Unendlichen verläuft. Wir wollen hineinsehen in einen Zauberspiegel, in dem ein unablässiger Wandel von Gesichten geschieht, einen Spiegel, in dem wir uns selbst zu erblicken meinen, und der doch zugleich der einzige Rahmen ist, in dem wir die übrige Welt zu erschauen bekommen. — Und insofern wird es möglich sein, im Problem des Ich zugleich die Probleme der Welt zu ergreifen, nicht Psychologie allein, sondern Philosophie zu treiben.

2. Der Begriff der Individualität und die Wissenschaft. Dieser Begriff der Individualität, den ich zum Grundstein eines philosophischen Gebäudes zu machen versuche, ist von den Bauleuten meistens verworfen worden. Die Philosophen haben entweder in einseitigem Interesse für die Objektivität das individuelle Ich, ja das Ich überhaupt übersehen, wenn nicht gar für ein Phantom oder ein Nichts erklärt, oder sie haben, soweit sie die Bedeutung des Subjektiven in der Welt anerkannten, doch nur von einem „allgemeinen Ich", einem „erkenntnistheoretischen Subjekt" gesprochen, einem überall gleichen Mannequin, um das die individuellen Besonderheiten, soweit sie überhaupt beachtet wurden, wie zufällige Maskerade herumhängen sollten.

Die Historiker älterer Richtung erwiesen den Individualitäten insofern größere Referenz, als sie ihnen das gesamte Weltgeschehen aufbürdeten; aber sie behandelten die Individualität zugleich als eine Art Mysterium, dem gegenüber jeder Erklärungsversuch von vornherein zum Scheitern verdammt sei, was sie jedoch nicht abhielt, trotzdem die Individualitäten als Bausteine für ihre Darstellungen zu verwenden. — Die Historiker neueren Schlages, die ihre Methodik der der Naturwissenschaften anzupassen bestrebt waren, stürzten die Individuen von den hohen Thronen, worauf die älteren Kollegen sie gesetzt hatten, und gingen ihnen mit allerlei Erklärungsprinzipien zu Leibe: dem eigentlichen Problem der Individualität jedoch kamen auch sie nicht auf den Grund. Denn mögen ihre Erklärungsprinzipien, wo-

mit sie die Individualität errechnen zu können glaubten, „Rasse", „Milieu", „Zeitliches Diapason" oder anders heißen, sie lassen doch gerade das Individuelle beiseite und packen höchstens das Generelle im Individuum.

Auch die Psychologen, ebenso wie Physiologen, Biologen und andere Forscher naturwissenschaftlicher Richtung, haben lange Zeit das Problem der Individualität vernachlässigt. Man kann dickleibige Werke über Psychologie von vorn bis hinten durchstöbern, ohne dem Wort Individualität nur einmal zu begegnen. Das ist allerdings seit 1900 anders geworden, seitdem die differentielle oder vergleichende Psychologie eine selbständige Methodik ausgebildet hat; indessen selbst diese geht nicht eigentlich auf das Individuelle, sondern auf „Typen" aus, ein Mittelding zwischen der allgemeinen und der einzelmenschlichen seelischen Verfassung, eine „relative Allgemeinheit". Auch für diese Richtung der Seelenkunde ist das Individuum nur interessant als Angehöriges eines Typus, nicht um seiner selbst willen.

Im Gegensatz zu allen diesen Wissenschaften soll hier die Individualität als solche in den Mittelpunkt gestellt werden. Nicht das an ihr, was sie als Glied einer Gruppe erscheinen läßt, interessiert mich, nein, gerade das, was sie von anderen unterscheidet, ihre Singularität, die doch zugleich in höchst merkwürdiger Weise durch Nichtindividuelles innerhalb der Individualität durchkreuzt wird.

Denn die Individualität erscheint mir, um dies Ergebnis vorwegzunehmen, als etwas Irrationales, etwas, das nicht eingeht in die Begriffe der traditionellen Logik, etwas, das zwar unter mancherlei Gesichtspunkten rationalisierbar ist, aber in seinem tiefsten Wesen sich jeder Schablone entzieht, und als ein einziges, wenn auch nicht abgrenzbares, weder mit anderen, noch dauernd mit sich selbst identisches, darum jedoch keineswegs chaotisches Wesen zu begreifen ist. Dieser Tatbestand war der älteren Logik nicht unbekannt; denn sie bezeichnete das Individuum als „ineffabile" und zog daraus den Schluß, daß es keine Erkenntnis vom Individuum geben könne, einen Schluß,

den ich nicht mitmache. Ich behaupte nämlich, darin mit vielen neueren Denkern einig, daß die rationale Logik nur eine Art der Erkenntnis, nicht die Erkenntnis schlechthin begründe. Denn das Leben ist mehr als die rationale Wissenschaft, und Philosophie ist mir nicht bloß Wissenschaftslehre, sondern Erkenntnis auch dessen noch, was nicht in die Wissenschaft eingeht. — Ja, Philosophie ist mehr noch als Erkenntnis; Philosophie ist selber Leben, eine Auseinandersetzung nicht nur des Kopfes, sondern des ganzen Menschen mit der Welt. Und wenn wir auch die Individualität nicht im Sinne der verallgemeinernden, begrifflichen Logik erkennen können, so vermögen wir sie doch in uns selbst und bei anderen in einem irrationalen Sinne zu erleben und ins Bewußtsein zu erheben. Gewiß werden die so sich ergebenden Gesellschafts- und Geschichtsbilder nicht so gradlinig und übersichtlich erscheinen, wie jene, die man auf Grund rationaler Schematisierungen erzielt, doch haben sie dafür den Vorzug, das Unübersehbare, Unberechenbare des Geschehens nicht zu vertuschen.

3. Rational und Irrational. Freilich scheinen wir uns bereits auf der Schwelle in ein unmögliches Verfahren einzulassen. Ist die Individualität, als irrationales Wesen gefaßt, nicht ein Etwas, das jeder wissenschaftlichen Behandlung unzugänglich ist? Denn alle Wissenschaft ist doch rational, arbeitet mit den Begriffen der rationalen Logik, die den Forderungen der Sätze der Identität und des Widerspruches genugtun müssen? Und müssen wir nicht, um überhaupt uns verständlich zu machen, beständig rationale Begriffe verwenden, in Sätzen sprechen, die auf allgemeine Gültigkeit Anspruch erheben? Also eine rationale Fassung des Irrationalen, eine allgemeine Erkenntnis des schlechthin Singulären — das wäre unser Ziel?

Ich antworte mit Ja! Und zwar weise ich darauf hin, daß auch sonst sehr wohl der Versuch gemacht wird, mit begrifflichen Mitteln irrationaler Größen habhaft zu werden. Ich erinnere nur an die Mathematik, ja ich behaupte sogar, daß die Rationalität aller von der traditionellen Logik sanktionierten Begriffe, soweit sie auf die Wirklichkeit angewandt werden, nur

ein idealer Grenzfall ist, daß auch diese nur dadurch auf das Wirkliche anwendbar werden, daß man ihre starre Rationalität durchbricht. Das Rationale aller von der Wirklichkeit abstrahierten Begriffe ist nur dadurch möglich, daß man vom irrationalen Rest gewaltsam abstrahiert. Höchstens in der Mathematik gibt es wahrhaft rationale Begriffe, Mathematik aber ist eine ideale Konstruktion, geht nicht auf die volle, lebendige Wirklichkeit, faßt vielmehr zugestandenermaßen diese nur, soweit sie in ihre Schemata eingeht. Wenn Mathematik auf die Wirklichkeit angewandt wird, so geht das nur mit vielfältigen Gewaltsamkeiten. Hätten wir mikroskopisch scharfe Sinne, so wären die mathematischen Naturgesetze nie gefunden worden. Und so ist es fast überall mit der rationalen Wissenschaft: sie ist nicht so sehr Aufdeckung einer natürlichen Wirklichkeit, als vielmehr die Konstruktion einer künstlichen Unwirklichkeit, die sich als Wirklichkeit ausgibt. Dies Verfahren hat sich gewiß praktisch tausendfältig bewährt und soll auch in seinem praktischen Werte hier nicht bestritten werden, kann aber vom philosophischen Standpunkt aus nicht als reine Erkenntnis gelten. Eine solche wird niemals mit rationalen Begriffen auskommen, sondern wird sich Denkmittel schaffen müssen, die auch der irrationalen Wirklichkeit beizukommen geeignet sind. Dieser Versuch wird hier gemacht, d. h. wir versuchen, die Welt nicht bloß auf ihre rationalen Qualitäten hin anzuschauen, das Irrationale beiseiteschiebend, nein, gerade auf dies Irrationale wenden wir den Blick und bedienen uns der rationalen Mittel der wissenschaftlichen Sprache nur als Fingerzeige, um auf das Irrationale hinzuweisen.

Ich stelle zunächst nochmals fest, was mit dem Worte „rational" gemeint ist. Rational im Sinne der herkömmlichen Logik heißt ein Begriff, der klar von anderem abzugrenzen (zu definieren), stets als unveränderlich der gleiche und als allgemeingültig, d. h. für alle Subjekte und alle damit gemeinten Objekte geltend, zu denken ist. „Irrational" dagegen nenne ich eine Bewußtseinseinstellung, die nur in relativer Weise abgrenzbar ist und auch nur mit Einschränkung als identisch und einheitlich gelten, daher auch nicht den Anspruch auf unbedingte Allgemein-

gültigkeit erheben kann, die aber trotzdem als Faktor des Erkennens und Lebens unentbehrlich ist. Als solche irrationalen Erkenntnismittel sind die Instinkte, Einfühlungen, „Intuitionen" usw. anzusehen.

Solche Erkenntnismittel aber sind nötig, weil die mit unserm Erkennen gemeinte Wirklichkeit in jene rationalen Begriffe nur selten restlos eingeht. Wir können also sagen, daß das Sein selbst nicht rational ist, wobei wir den Begriff „rational" nicht bloß im erkenntnistheoretischen, sondern auch ontologischen Sinne verwenden. In gleicher Weise können wir nicht nur von irrationalem Erkennen, sondern auch von irrationalem S e i n reden, einem solchen also, das sich der rationalen Fassung entzieht, wohl aber durch Instinkt, Einfühlung, Intuition erfaßt werden kann.

I. Teil.

Die Irrationalität der Individualität.

„Die Quelle kann nur gedacht werden, insofern sie fließt . . . die Geschichte des Menschen ist sein Charakter . . .“

„Und so spalt' ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine.“

„Sind nun die Elemente nicht
Aus dem Komplex zu trennen,
Was ist denn an dem ganzen Wicht
Original zu nennen?“

Goethe.

I. Kapitel.

Die sieben Erscheinungsweisen der Individualität.

1. Der Begriff der Individualität. Wie wir so viele Dinge nur darum, weil sie uns bekannt sind und wir täglich mit ihnen umgehen, ohne Nachprüfung für erkannt halten, so übersehen wir die unendlichen Probleme unsres eignen Ich. Sie quälen uns nur darum nicht, weil wir sie nicht wahrnehmen, wie der Müller das Räderklappern nicht hört, das ihn beständig umgibt. Ist doch unser Denken, das sich biologisch aus praktischen Stellungnahmen des Ich zur Außenwelt entwickelt hat, nach außen gerichtet und nicht nach innen. Unser naives Bewußtsein weiß nicht mehr über unser Inneres, als die spiegelnde Oberfläche eines Teiches von dem enthält, was in seinen Gründen an Schlinggewächs und mikroskopischem Tierleben sein Wesen treibt. Nur durch mancherlei Kombinationen und Rückschlüsse können wir etwas erfahren über den dunkelsten aller aus unbekannten Tiefen aufquellenden Brunnen, dem unser unablässig sich wandelndes, sich spaltendes und über sich selbst hinausströmendes Innenleben zu vergleichen ist. —

Mit dem Worte „Individualität" meine ich nicht dasselbe wie mit dem Worte „Individuum". Jenes ist ein weiterer Begriff. Als „Individuum" bezeichne ich nur den physisch-psychischen „Träger" der Individualität, die mir der Inbegriff auch alles Lebens und Wirkens ist, das von jenem Träger ausstrahlt und, obwohl es nicht mit dem Individuum identisch ist, doch „individuelle Färbung" trägt, wie später ausführlich darzulegen sein wird. So kann der Mensch sagen: ich bin mehr als ich. Denn die Individualität steht mit der übrigen Welt in tausendfältiger Beziehung, und obwohl sie sich selbst als gegensätzlich zur Außen-

welt erlebt, ist sie doch bei aller Selbständigkeit ein Teil dieser Welt. Der Begriff des Ich setzt den des Nichtich als Korrelation voraus, ist in einem höheren Sinne eins damit. Daher wird nicht nur das Innenleben der Individualität, nein, auch ihre Beziehungen zur Außenwelt, die nur durch eine imaginäre Grenze von jener geschieden ist, werden Gegenstand dieses Buches sein. Das Wesen der Individualität ist also Selbständigkeit, jedoch nicht eine im Sinne absoluter Isoliertheit genommene, sondern eine in beständigen Beziehungen sich behauptende Selbständigkeit.

Wenn auf diesen Seiten der Begriff des „Ich" gebraucht wird, so ist damit nur das individuelle Ich, nicht jenes „allgemeine" Ich gemeint, das sonst in der Philosophie sein Wesen treibt. Denn die Erfahrung, soweit wir sie spannen, lehrt uns überall, in uns wie außer uns, nur individuelle Iche kennen. Das „allgemeine Ich" ist eine abstrakte Konstruktion, ein leeres Gespenst. Es ist beim Lichte der Studierlampe beschworen worden und zergeht, wie alle Gespenster, sobald man es beim Lichte des Tages betrachten will. Auch wir erkennen den Satz an: Ich denke, also bin ich. Aber wir betonen: I c h denke, darum bin i c h, d. h. das individuelle Ich. Die hypothetische Gleichheit dieses individuellen Ich mit anderen nehmen wir nicht als ungeprüfte Voraussetzung an, sondern sie ist uns eines der wichtigsten Probleme, das erst zu lösen ist. Und bei genauer Untersuchung kommen wir zu dem Ergebnis, daß eine solche Gleichheit in absolutem Sinne überhaupt nicht besteht, daß höchstens von Verwandtschaften oder Ähnlichkeiten gesprochen werden kann, neben denen die fundamentalen Verschiedenheiten auf keinen Fall übersehen werden dürfen. Die Frage, ob es überindividuelle Subjektivitäten gibt, die jedoch noch lange nicht „allgemein" zu sein brauchen, ist für uns sekundär und wird besonders behandelt, ebenso wie die andere, wieweit man bei Tieren, Pflanzen usw. von Individualität sprechen kann. Zunächst rede ich nur von der m e n s c h l i c h e n Individualität, die wir allein aus eignem Erleben zu erkennen vermögen, und die ich deshalb zum Ausgangspunkt, der freilich zunächst kritisch zu untersuchen ist, erwähle.

2. Die sieben Erscheinungsweisen der Individualität. Fassen wir den Begriff der Individualität in dem weiten Sinne, den ich umschrieben habe, so ergibt sich, daß wir dieser komplexen Wesenheit nicht von einem einzigen Standpunkt aus gerecht werden können. Wie wir von einer komplexen Gegebenheit der äußeren Welt, sagen wir einer Stadt, uns kein allumfassendes Bild machen können, wie wir sie von den verschiedensten Seiten aus und unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachten müssen, so wird auch die Individualität nicht in einem einzigen Aspekt als Gesamtheit eingefangen. Ja, vielleicht ist alles, was wir von der Individualität erfassen können, niemals die Individualität an sich, sondern nur Erscheinung eines hinter wechselnden Formen wirkenden Wesens? Diese Frage wird zu entscheiden sein, wenn die verschiedenen Erscheinungsweisen, die zwar alle zusammenhängen und aufeinander hindeuten, dabei jedoch relativ selbständig sind, eingehend erörtert sind. Es sei dabei ausdrücklich hervorgehoben, daß die Erscheinungsweisen der Individualität nicht reale Teile sind, sondern eher „Seiten" eines Ganzen, wenn auch innerhalb jedes Aspekts sich mancherlei „Spaltungen" zeigen. Natürlich sind alle Ausdrücke wie „Aspekt", „Seiten" usw. nur metaphorisch gebraucht, da es an wirklichen Analogien für die Individualität in der nichtindividuellen Welt naturgemäß fehlt.

Wenn ich die sieben Aspekte in eine Reihe stelle, so ist damit nicht gesagt, daß sie logisch ganz gleichwertig seien. Sie sind nicht logisch deduziert, sondern empirisch gefunden, was in Anbetracht dessen, daß sich unsere Untersuchung zunächst auf dem Boden der Erfahrung bewegt, methodisch der einzig berechtigte Weg ist.

Um zu meiner Individualität vorzudringen, befrage ich zunächst mein unmittelbares, d. h. nicht reflektiertes Bewußtsein, ich beuge mich gleichsam über den unablässig quellenden „Bewußtseinsstrom" und suche zu ergründen, was in dessen wechselnden Zuständen „ichhaft" ist und was nicht. Da dieses unmittelbare Bewußtsein jeden Augenblick neu wird, so spreche ich auch

von „Momentanbewußtsein" und nenne das in ihm erscheinende Ich das Momentan-Ich oder das unmittelbare Bewußtseins-Ich, das zwar nicht als gesonderter Inhalt, sondern als eine spezifische Färbung all der zahllosen, blitzschnell auftauchenden und zerrinnenden, nie in ihrem Lebendigsein zu greifenden, weil durch jeden Zugriff bereits zerstörten Wellen des Stroms erscheint. Dies wäre die erste Erscheinungsweise.

Die zweite ist der Leib, den man zum wechselnden Bewußtseinsleben als „Träger" hinzudenkt, wie man zu einer flackernden Flamme eine Kerze oder eine Lampe hinzudenkt. Der Leib ist zwar nicht identisch mit der Individualität, aber ebenfalls eine ihrer wesentlichsten Erscheinungsweisen, an die sie irgendwie gebunden ist.

Der Leib genügt jedoch nicht als „Träger" des Bewußtseins, sobald die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen Materie und Bewußtsein zugegeben ist. Man braucht ein besonderes Substrat für die Bewußtseinsvorgänge und schafft sich ein solches in der „Seele". Indem wir uns selber als „Seele" denken, erfassen wir eine dritte Erscheinungsweise. Die Seele ist weder das Bewußtsein, sondern ein Träger sui generis des wechselnden Bewußtseins, noch ist sie leiblich, wenn auch mit dem Leibe als verbunden erscheinend.

Indessen können wir den Begriff der Individualität nicht mit diesem „Träger" gleichsetzen. Sie ist kein leeres Gefäß, sondern umschließt mannigfachen Inhalt. Deshalb müssen wir auch allen geistigen Besitz, die Inhalte unseres Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens, die ja alle eine besondere Färbung dadurch bekommen, daß sie in meine Individualität eingehen und also „mein" sind, einbeziehen in den Individualitätsbegriff. Das ist ein vierter Aspekt. Ich nenne diese Erscheinungsweise des Ich: den geistigen Besitzstand oder das „Mein". Nicht nur was ich bin, auch was ich habe geht ein in den Kreis meiner Individualität, vor allem aber, wenn es als geistiger Besitz gleichsam innerhalb meines Ich lokalisiert erscheint.

Nun betrachtet sich der Mensch in der Regel nicht bloß unter diesen verengerten Aspekten, sondern er sucht alles zu-

sammenzufassen und so ein Gesamtbild von sich zu bekommen. Den so entstehenden Komplex nenne ich das Innenbild, das allerdings kein passiver Inhalt der Seele ist, sondern selbst gestaltgebend wirkt als eine Rolle, die wir spielen.

Diesem Innenbild steht ein Außenbild gegenüber, die Art und Weise, wie wir uns in anderen Individualitäten spiegeln. Das ist die sechste Erscheinungsweise, die allerdings nur in weiterem Sinne zur Individualität gehört, aber so sicher dazu gehört, wie das Furchteinflößende, Majestätische zum Wesen des Löwen gehört. Besonders da das Außenbild mannigfach auf das Innenbild zurückwirkt, muß man es ebenfalls einbeziehen in den Kreis der Individualität.

Noch weiter abzuliegen von der Individualität scheint die letzte Erscheinungsform, die ich als die Objektivierung der Individualität in ihrem Wirken bezeichne. Und doch, so wahr als man den Baum an seinen Früchten erkennt, so erkennt man den Menschen an seinen Taten und Werken. Ja, oft genug ist diese Erscheinungsweise die einzige, die uns überhaupt zugänglich ist, und unser Bild von toten Individualitäten bauen wir fast ausschließlich unter diesem Aspekt auf.

Ich werde nun zunächst die einzelnen Erscheinungsweisen in ihrer Besonderheit noch genauer charakterisieren und dartun, wie, durch jeden dieser Rahmen geschaut, die irrationale Wesenheit der gesuchten Individualität sich darstellt. Es wird aufzuzeigen sein, wie diese Aspekte sich gegenseitig ergänzen und auf einen Zusammenhang hinweisen. Von diesem aus hoffen wir dann hinter den Erscheinungen zuletzt womöglich zum Wesen selber vorzudringen, diesem in zahllosen Facetten glitzernden und doch nicht chaotischen „Wesen", das wir nur erschließen, nicht vorstellen können.

3. Das unmittelbar erlebte Individualitätsbewußtsein. Ich beginne mit dem unmittelbaren Erlebnis der Individualität, jenem dumpfen und doch im wachen Bewußtsein nie ganz fehlenden Gefühl, daß ein Ich, und zwar „mein" Ich alles erlebt, was es empfindet, vorstellt, denkt, fühlt oder will. Dieses immanente Individualitätsgefühl ist nicht etwa

eine selbständige Vorstellung, sondern ein ganz unselbständiges, ungreifbares Etwas, vielleicht der Klangfarbe eines Instrumentes vergleichbar, die auch in allen Weisen mitschwingt, die auf dem Instrumente gespielt werden. Es ist, obwohl es unmittelbar erlebt wird, nur durch Abstraktion aus dem wirren, beständig wechselnden Knäuel unserer seelischen Erlebnisse loslösbar und erscheint der späteren Reflexion wie ein durchgehender Faden, der alles zusammenhält.

Dabei ist dieses Individualitätsbewußtsein nicht etwa immer sich selber gleich; im Gegenteil, es wechselt jeden Augenblick, erscheint in jedem Erleben als ein anderes, fühlt sich bald tätig, bald erleidend, bald frisch, bald müde, bald froh, bald traurig, kurz, es changiert durch alle möglichen Nuancen, ohne daß eine Einheit irgendwie greifbar wäre. Daß es daneben wieder als d a s s e l b e erlebt wird, ist eine der merkwürdigen Paradoxien des Individualitätserlebens, denen wir immer wieder begegnen werden. Wegen dieser beständig sich wandelnden Natur des Individualitätsgefühls nenne ich dies auch die M o m e n t a n i n d i v i d u a l i t ä t, um damit zu bezeichnen, daß dies Individualitätsbewußtsein nur dem Augenblick des jeweiligen Erlebens angehört, just auf jener scharfen Schwelle aufblitzt, die die Zukunft von der Vergangenheit trennt, und die der Schauplatz unseres Bewußtseinslebens ist.

Und doch erfüllt das Ichgefühl niemals den ganzen Umfang unseres Momentanbewußtseins, es ist stets nur der Begleiter irgendeines Inhalts, nur die oft mehr geahnte als voll ausklingende Tonika zu der flimmernden Melodie des geistigen Lebens. Es ist das Erlebende im Vergleich zum Erlebten, das ganz unsubstantiell zu denkende Subjekt zu jeder Art seelischer Tätigkeit, das Aktbewußtsein im Gegensatz zum Inhalt. Es ist wichtig, in jedem seelischen Erleben diesen Unterschied zwischen Objektivem und Subjektivem, zwischen Erlebtem und Erlebendem, zwischen Inhalt und Akt zu machen. Unsere Worte auf -ung (wie die romanischen auf -ion) vermengen diese Gegensätze: so bezeichnet Empfindung das Empfinden als Akt und das Empfundene als geistigen Inhalt, eine Vorstellung das Vorstellen wie das Vor-

gestellte[1]): Mit aller Schärfe machen wir diesen Unterschied zwischen dem Vorgestellten und dem Vorstellen, zwischen dem Gedachten als seelischem Inhalt und dem Vorstellen als seelischem Akt. Denn das Empfundene, Vorgestellte, Gedachte (als geistige Inhalte) gehören erst in weiterem Kreise zu unserer Individualität, alles das trägt zwar auch deren Stempel, ist aber doch von außen empfangen oder nach außen projiziert, während die Akte des Empfindens, Vorstellens, Wahrnehmens, Denkens, Urteilens, die uns alle nur als dumpfes Tätigkeits- oder auch Zwangs- oder Leidensgefühl bewußt werden, den innersten Kern unseres Individualitätserlebens ausmachen. Zuweilen freilich dringt dieses Ichgefühl gleichsam vor, färbt mit stärkeren Tönen alle Inhalte, wählt aus und verwirft. Das geschieht, wenn wir hassen oder lieben, wenn wir begehren oder abstoßen, kurz in unseren emotionalen und Willenserlebnissen. Gewiß, auch dort, wo wir wahrnehmen und denken, ist dies emotionale und wollende Ich am Werke, aber es hält sich im Hintergrunde; in den Gefühls- und Willenserlebnissen im besonderen Sinne nimmt es offen die Herrschaft an sich. Je bewußter wir fühlen und wollen, um so deutlicher tritt das Individualitätsgefühl hervor, um so mehr sind wir wir selbst. Das im Denken und Empfinden nur als dumpfes Tätigkeitsgefühl sich äußernde Ichgefühl nimmt hier deutlichere Gestalt an, tritt selbstherrlicher heraus. Obwohl auch das Lieben und Hassen, das Begehren und Fliehen sich auf „Inhalte" beziehen, werden diese doch als getrennt von unserem fühlenden und wollenden Ich erlebt. Diese Inhalte sind um so reiner, je „objektiver" sie sind, je weiter unsere Individualität zurücktritt, wobei ich bemerke, daß ein ganz „objektives" Denken oder Vorstellen im Bereich des Bewußtseins nicht vorkommt, daß die Seele überall, wo sie scheinbar nur wahrnimmt oder denkt, zugleich fühlt und will.

---

[1]) Freilich enthält auch der Begriff des „Vorgestellten" eine Schwierigkeit. Hier ist stets nur der geistige Inhalt, nicht dessen Entsprechung in der Realität gemeint, an dessen Existenz wir, allem Konszientialismus zum Trotz, festhalten. Über diese erkenntnistheoretischen Fragen wird später zu sprechen sein.

Genug! Wir spüren das unmittelbare Individualitätsbewußtsein am stärksten in allen emotionalen Erlebnissen, es ist aber, obschon zurücktretend, als Tätigkeitsbewußtsein auch in allen geistigen Akten lebendig.

Man bedenke bei allem, daß hier nur vom unmittelbaren Bewußtsein die Rede ist, nur von dem in jedem Augenblick einzigen Erlebnis, das aus dunklen Tiefen aufquillt, in jedem Momente wechselnd und zerrinnend, um neuen Gebilden Platz zu machen. In allen diesen Augenblicksbildern ist jenes Individualitätsbewußtsein vorhanden, sei es als Hintergrund im scheinbar „reinen" Denken, sei es als Vordergrund, wenn es als Wille oder Affekt auftritt.

Ein merkwürdiges Etwas, dies unmittelbare Individualitätsbewußtsein! Eher ist das Flimmern eines Blitzes auf tanzendem Bache zu greifen als das quirlende Kommen und Fliehen, Vor und Zurück, Hin und Her dieses Ichbewußtseins, das doch niemals fehlt. Und trotzdem wieder ist es nicht immer etwas ganz Neues! Denn es fügt sich dem rückschauenden Erinnern zusammen zu einer Kette, es perseveriert in den folgenden Augenblicken und geht als Gedächtnisinhalt ein in späteres Erleben, wie es von diesem auch als bedingend empfunden wird. Es ist wie der gerade erklingende Akkord einer vielstimmig vorüberrauschenden Symphonie, der auch nicht zufällig ertönt, sondern sinnvolle Folge ist aus früheren Akkorden und Vorbereitung für kommende. Es ist unberechenbar und doch bedingt und bedingend.

Kein Wunder, daß man in diesem Dilemma einen Ausweg gesucht hat und jene bunten Momente zu tieferer Einheit zusammenzufügen bestrebt war. So wechselnd und flimmernd sie schienen, man hat sie doch zur Kette gereiht und für die strudelnden Wellen, von denen wir nicht wissen, woher sie in uns auftauchen, ein festes Strombett gesucht. Man hat Umschau gehalten nach einer Einheit, die selbst wie jene Erlebnisse der Bewußtseinswelt angehören sollte, und hat sie gefunden in der „Seele". Man hat ihnen auch einen Träger aus der physischen Welt gegeben und hat als diesen den Leib angesprochen.

Ehe ich zu diesen Substraten des unmittelbaren Ichbewußtseins übergehe, jedoch noch einige weitere Worte zu seiner Charakteristik. Es ist nicht nur Ich-, es ist Individualitätsbewußtsein, weil wir es als etwas durchaus Einziges, von allem in der Welt Verschiedenes erleben. Diese Einzigkeit ist nicht durch Reflexion entstanden, sie ist so unmittelbar wie das ganze Erlebnis selbst. Das Ichbewußtsein fühlt sich als unterschieden von der ganzen Welt, als selbständig ihr gegenüberstehend. Dies Sichunterscheiden gehört zu seinem Wesen. Es mag in sich noch so sehr wechseln, der Gegensatz zur Außenwelt bleibt. Es kann, wie ich später zeigen werde, Teile der Außenwelt in sich einbeziehen und sie „mein" nennen, aber ein Gegensatz zum Nichtmein bleibt und innerhalb der Sphäre des „Mein" wieder das speziellere Ichbewußtsein.

Es fühlt sich auch als unterschieden von allen anderen Ichen. Und zwar nicht nur numerisch, auch qualitativ. Wir können uns nicht vorstellen, daß andere genau dasselbe fühlen wie wir selbst. Selbst wenn wir mit andern „mitfühlen", bleibt unserm Erleben die Ichfärbung. Im Gefühl erlebt die Individualität sich selbst als wesentlich unterschieden von der Außenwelt wie von anderen Individuen. Trotzdem vermeint niemand, im Gefühl die ganze Individualität zu erleben, es ist nur eine Erscheinungsweise, die auf irgendein Tieferliegendes hinweist.

4. Die physische Erscheinungsweise der Individualität: der Leib. Zwei Möglichkeiten bestehen, so sahen wir, um den kaleidoskopartig vorüberhuschenden Bewußtseinserlebnissen Halt zu geben: einerseits konnte man sie dem Körper und seinen Bewegungen, woran sie auf jeden Fall irgendwie geknüpft werden müssen, als bloße Begleitvorgänge zuordnen, andererseits konnte man, da die Verschiedenheit des Leibes von den Bewußtseinserscheinungen unüberwindbare Schwierigkeiten schafft, ein synthetisches Element eigener, nichtkörperlicher Art ihnen unterbauen: die Seele.

Zunächst der Leib! Daß unsere Bewußtseinserlebnisse, auch das Individualitätsbewußtsein, aufs engste an ihn geknüpft sind, ist unmittelbares Erlebnis. Die meisten Veränderungen

des Leibes strahlen ins Bewußtsein aus; und dieses scheint, besonders als Wille, auf den Leib zu wirken. Kein Wunder, daß man zu der einfachen Lösung kommen konnte: das Ich, die Individualität sei einfach der Leib! Und in gewisser Einschränkung ist das richtig: Der Leib ist zwar nicht die ganze Individualität, aber er ist eine Erscheinungsweise der Individualität, worin sich deren Einzigkeit sinnlich wahrnehmbar ausprägt.

Das Verhältnis des Bewußtseins zum Leibe ist nicht ohne seltsame Paradoxien. Das Bewußtsein kann den Leib mit den Sinnen wahrnehmen wie die übrige Außenwelt, und doch nimmt es die übrige Außenwelt, ja den Leib selber nur wahr durch Vermittlung eben dieses Leibes. Daneben steht es mit dem Leibe noch in weiteren Beziehungen, die es mit nichts anderem in der Welt verbinden. Nicht nur die äußeren Sinne, auch die innerkörperlichen Sinne, wie die Gleichgewichts- und Organempfindungen, verknüpfen es mit dem Leibe. Er gehorcht wie nichts sonst in der Welt unseren Willensimpulsen. Auch unsere Gefühle sind eng verbunden mit Zuständen des Leibes; ist der Leib ermüdet, ändert sich das Bewußtsein und auch das ganze Ichgefühl. Und doch erscheint das Bewußtsein als etwas dem räumlich-physischen Leibe ganz Entgegengesetztes, so sehr, daß zuweilen der Leib als ein zu Bekämpfendes, zu Unterdrückendes, ja Abzustoßendes gilt (so dem asketischen Christentum).

Bei aller Nähe, bei aller Verknüpftheit zwischen Bewußtsein und Leib ist dieser jenem zugleich fremder als irgendein Ding in der Welt. Nur auf weiten Umwegen erlangt der Geist ein Wissen um das, was innerhalb der Haut seines Leibes vor sich geht. Was er unmittelbar erfährt, ist wenig: nur dumpfe Organempfindungen und Gefühle künden ihm von dem pochenden Herzen, dem verdauenden Magen, dem arbeitenden Gehirn Was diese Organe, die da unablässig im Dunkel wirken, eigentlich sind, kann er nur sehr mittelbar erschließen. Ich kann Sterne erblicken, von denen das Licht viele Jahre braucht, um zu mir zu gelangen, niemals kann ich mein eigenes Herz, meine eigene Milz, mein eigenes Hirn sehen. Und selbst was ich mittelbar erfahre über deren Leben, ist recht kärglich. Über wenig Dinge in der Welt tappen

wir so im Dunkeln als gerade über die körperlichen Bestände und Vorgänge jener Organe, durch die wir erkennen und denken. Innerhalb des weißen Ledersackes unserer Haut webt ein geheimnisvolles Leben, das wir selbst sind, und das doch unserem Selbst ewig fremd ist. Da bauen sich Zellen an Zellen und leben ihr eigenes Dasein, da rieselt das rote Blut durch dunkle Adern, und in ihm wirken, uns unbekannt, winzige Wesen zu unserem Wohl, werden geboren und sterben, nähren sich und kämpfen Schlachten aus, alles das gehört zu uns, alles das ist Teil unserer Individualität! Unser Bewußtsein gleicht einem Passagier in einem Wagen, der von einem von ihm nicht gebauten und von ihm nicht gekannten Mechanismus vorwärts getrieben wird, und nur ein wenig Steuerung scheint all sein Vermögen über dieses selbsttätige Fahrzeug. Und doch wird unser Bewußtsein mindestens ebensosehr gesteuert, als es selbst steuert.

Gewiß ist dieser unser Leib vom Bewußtseinsstandpunkt gesehen Außenwelt, und doch ist er dieser Außenwelt wiederum entgegengesetzt. Seine stärkste Tendenz, die Selbsterhaltung, sucht diese Selbständigkeit der Außenwelt gegenüber zu wahren. Sein Dasein ist beständige Auseinandersetzung mit dieser Außenwelt, eine Auseinandersetzung, in der das sonst so souverän sich dünkende Bewußtsein als bloßes Mittel erscheint.

Und seine Unterschiedenheit von der Außenwelt geht in die Tiefe. Selbst von anderen Leibern ist er unverwechselbar getrennt. Nur grobe Augen sehen Doppelgänger, nur in schlechten Komödien werden Zwillinge verwechselt. Die Kriminalpraxis erkennt jeden Menschen unverwechselbar am Abdruck des vordersten Fingergliedes. Für andere Methoden könnte jeder sonstige Teil des Körpers als ebenso sicheres Merkmal der Unterscheidung gelten. Es gibt in der ganzen Welt nicht zwei Regenbogenhäute, nicht zwei Fingernägel, nicht zwei Nackenlinien, die sich völlig glichen. Jede Stimme klingt anders, jede Ausdünstung hat ihren besonderen Geruch, jede Haut fühlt sich auf unterscheidbare Weise an. Prinzipiell müßte es möglich sein, all diese Dinge in System zu bringen wie die Fingerabdrücke, und niemals würde sich Gleichheit ergeben. Und mit dem Körperinnern ist's nicht anders.

Jedes Herz pocht seinen besonderen Rhythmus, der in sich nie gleich ist und doch von allen anderen unterschieden. Jedes Blut ist verschieden zusammengesetzt, jede Niere scheidet bei gleicher Nahrung verschiedenen Harn aus. Alles ist individuell: der höchste Gedanke wie das schmutzige Exkrement. Und in den selbst im Mikroskope noch ähnlichen Samentierchen lebt unsere ganze Individualität unverwechselbar weiter und wirkt in Kindern und Urenkeln neue Wesen, die den Zusammenhang mit uns nicht verleugnen. Nichts alberner als das Wort des Ben Akiba, es sei alles schon dagewesen! Nichts war da, alles ist neu, kein Leib, keine Zehe, kein Haar war genau so schon einmal vorhanden, und die ganze Welt ist neu in jedem Augenblick. Nur unsere stumpfen Sinne lassen uns von Gleichheit und Ähnlichkeit reden. Gewiß prägt sich im Leibe auch Typisches aus, nicht nur ein Typus, sondern ungezählte Typen nebeneinander, also, daß man einem Menschen Rasse, Volk, Stand, Charakter, Temperament und vieles sonst noch von außen ansehen kann. Aber daneben besteht seine Einzigkeit und diese meinen wir, wenn wir von „Irrationalität" reden.

Und doch ist der Leib nicht die ganze Individualität, auch er ist nicht das Wirkende, sondern auch ein Gewirktes, eine Erscheinungsweise. . . .

5. Das psychische Substrat der Individualität: die Seele. Man muß sich über den Begriff der Seele verständigen. Der populäre, vom Animismus primitiver Völker bis in die Kulturreligionen hinaufreichende Begriff von der Seele als einer „immateriellen Materie", einem unräumlichen und doch in die Räumlichkeit eingehenden Wesen ist ein naiver, widerspruchsvoller Halbmaterialismus. Um diese Widersprüche zu vermeiden und zugleich der Unmöglichkeit, Bewußtseinsvorgänge mit gewissen Körperprozessen gleichzusetzen, aus dem Wege zu gehen, hat die moderne Psychologie einen Seelenbegriff geschaffen, der ein rein fiktiver Unterbau für die kaleidoskopartig vorübergleitenden Bewußtseinsvorgänge ist. Diese Seele steht mit dem Leibe in Konnex, ist aber prinzipiell unleiblich, sie ist Trägerin des Bewußtseins, aber selber unbewußt, gedachtes Gefäß für die

flutenden Inhalte, kurz eine Fiktion, d. h. eine, von Widersprüchen keineswegs freie Denkbarmachung des unzugänglichen Wirklichen, die aber praktisch brauchbar ist.

Praktisch brauchbar aber ist der Seelenbegriff trotz seiner Widersprüche Er gestattet, die Bewußtseinserlebnisse als Äußerungen bestimmter Funktionen zu denken. Verwandte Arten des Erlebens werden als Äußerungen eines „Vermögens", einer „Funktion", einer „Disposition" oder wie die Ausdrücke lauten, begriffen, Ausdrücke, die doch alle nur Bezeichnungen für rein fiktive Gebilde sind, für fiktive Teile der fiktiven Seele überhaupt. In der Hauptsache lassen sich so die folgenden Funktionen der Seele unterscheiden:

1. Das Empfinden
2. Das Vorstellen
3. Das Denken

} zusammen die geistige Sphäre der Seele.

4. Das Fühlen
5. Das Wollen

} die emotionale Sphäre der Seele.

Die Einteilung schwankt. Manche Psychologen lassen noch die eine oder andere Gruppe, etwa das Denken oder das Wollen, herausfallen, weil sie glauben, sie als ableitbar aus anderen Funktionen erweisen zu können. Wie dem auch sei: wir halten j e d e Einteilung für inadäquat und nur fiktiv, und bei solchen Fiktionen entscheidet allein die Brauchbarkeit. Wir kennen nur die Äußerungen der Seele; was sie selbst ist, ist nicht einmal vorzustellen, selbst ihre Existenz bleibt hypothetisch. Unsere psychologische Terminologie ist eine Chiffreschrift.

Wie wir uns aber auch die Seele, das dauernde Substrat der vorüberhuschenden Bewußtseinserscheinungen denken mögen, auf keinen Fall dürfen wir die Seelen als gleich vorstellen. Wenn die allgemeine Psychologie so tut, als gäbe es eine Normalseele, so ist das eine weitere, nachweisbar unrichtige Fiktion, die ebenfalls höchstens praktisch zu rechtfertigen ist. Zu den ganz wenigen sicheren Aussagen, die sich über die hypothetische Seele machen lassen, gehört die, daß jede Seele von den anderen verschieden ist. Ob Seelen irgendwelcher Art existieren, wissen wir nicht: wenn

sie existieren, müssen wir sie als unendlich verschieden denken. Ein Milieutheoretiker, der das leugnen wollte und behauptete, irgendein Säugling, am 28. August 1749 der Frau Rat Goethe als Kind untergeschoben, wäre später bei Gleichheit aller äußern Umstände zu dem Dichter des Faust geworden, würde sich selbst lächerlich machen.

Die neuere Richtung der Psychologie, die differentielle Methode, hat darum ihr Interesse nicht so sehr auf die nur fiktive Gleichheit der Seelen, als auf ihre Unterschiedenheit gelenkt, und wird so fruchtbarer als jene ältere Richtung, die stets nur eine künstlich konstruierte Normalseele auseinandernimmt. Die differentielle Methodik ordnet die Seelen nach dem Prävalenzverhältnis der Funktionen, und zweifellos ist das Verfahren praktisch ergiebig.

Nur erschöpft es die Fülle des Daseins nicht im entferntesten. Die Typen der differentiellen Psychologie sind, so wertvoll sie als ordnende Prinzipien sein mögen, gemessen an dem unendlichen Reichtum der Wirklichkeit, grobe Schemata. Die Verschiedenheit reicht in ganz andere Tiefen hinab! Nicht nur die einzelnen Bewußtseinserlebnisse sind bei den verschiedenen Individuen verschieden. Wir müssen auch die seelischen Funktionen, als deren Äußerungen die Einzelakte gedacht sind, verschieden denken. Jeder Mensch hat seine ganz spezifische Weise zu lieben und zu hassen, zu empfinden und zu denken. Es fehlen uns selbst die Begriffe, um diese Unterschiede zu bezeichnen. Es gibt Unterschiede der Intensität, des Tempos, der Färbung, aber alles das sind nur Metaphern. Der „Gegenstand" der Akte reicht nicht aus, die Verschiedenheiten zu erklären: Selbst wenn zwei Männer dieselbe Frau lieben, tun sie es jeder auf seine individuelle Weise, so sehr, daß sie in Wahrheit gar nicht „dieselbe" Frau lieben; denn der „Akt" setzt den „Gegenstand", ändert ihn also auch, wenn er selbst zwischenindividuell variiert. Daß innerhalb des auch in jedem einzelnen Menschen wechselnden Gefühls doch eine gewisse typische Besonderheit bleibt, das eben berechtigt uns, diese Gefühle als Äußerungen derselben Funktion zu fassen. Gerade die in allem Wechsel beharrende relative Ähnlichkeit der Erleb-

nisse jedes Individuums ist ja wesentlich, damit es sich dauernd als Einheit fremden Individualitäten entgegengesetzt empfinden kann.

Mag also die Seele auch nur fiktiv sein, sie ist jedenfalls eine der Erscheinungsweisen, in denen wir die Individualität zu denken pflegen. Die allerdings nur relative Einheit der Individualität kommt nur dadurch zustande, daß wir die chaotisch flutenden Augenblickserlebnisse in ihrer Unterschiedenheit zusammenordnen und ihnen die Seele als Substrat unterbauen, die Seele, die jedoch stets als ganz individuell zu denken ist.

Aber auch sie ist, wie wir sie auch denken, nur eine Erscheinungsweise der Individualität, niemals diese selbst, nur ein Gleichnis.

6. Der geistige Besitzstand der Individualität: das „Mein". Wenn ich die „Inhalte" den „Akten", das Erlebte dem Erleben selbst entgegensetzte und nur den erlebenden Akt als individuell gelten lassen wollte, so muß ich das nunmehr korrigieren: in weiterem Sinne gehören auch die erlebten Inhalte zur Individualität. Nicht nur wie ich etwas erlebe, auch was ich erlebe, ist grundsätzlich von allem nicht zu meiner Individualität Gehörigen verschieden. Ich kann die Individualität auch als erlebende Seele plus erlebtem Inhalt ansehen. Ich nenne diese Erscheinungsweise, die alles von uns Erlebte umspannt, den Individualitätsbesitz oder das Mein.

Ich spreche von meiner Wahrnehmung jenes Hauses, von meiner Vorstellung von München, von meinem Begriff von Gott. Alle diese Dinge als Bewußtseinsinhalte gehen ein in meine Individualität, sie sind prinzipiell unterschieden von jeder fremden Vorstellung oder jedem fremden Begriffe von den „gleichen" Objekten. Man hat den Versuch gemacht, denselben Vorwurf von mehreren Malern zu gleicher Zeit malen zu lassen, und hat dann nicht mehrere gleiche, sondern sehr verschiedene Bilder erhalten. Könnten verschiedene Menschen ihre Vorstellungen und Begriffe miteinander vergleichen wie dort die Bilder, so würden sie noch viel größere Unterschiede wahrnehmen. Wie unend-

lich verschieden ist meine Vorstellung von München, wo ich jahrelang gelebt habe, von der Vorstellung eines Mannes, der die Stadt drei Tage auf einer Sommerreise gesehen hat, oder gar von der eines Menschen, der nie dort war! Und auch jeder langjährige Einwohner von München hat ein völlig anderes Bild jener Stadt als ich. Was mir im Vordergrund steht, ist für ihn Nebensache oder gar nicht vorhanden. — Selbst die Begriffe, die nach der Logik gleich sein sollen, sind unendlich verschieden. „Gleiche Begriffe" sind ideale Konstruktionen; die psychologische Wirklichkeit kennt nur unendliche Verschiedenheit, aus der allerdings gewisse Übereinstimmungen hervortreten, die in der groben Praxis von Gleichheit zu reden erlauben, weil gleiche Arbeiten damit verrichtet werden können.

Aber nicht nur die Formen des einzelnen seelischen Inhaltes, auch die Auswahl im ganzen ist individuell verschieden, auch innerhalb dieser wieder bedingt größere Nähe oder Ferne zu dem erlebenden Ich als Mittelpunkt Verschiedenheiten. Jeder Mensch hat nicht nur einen eigenen Vorrat von Kenntnissen und Erfahrungen, er wertet sie auch, soweit sie gleich oder ähnlich sind, verschieden. Innerhalb des „Mein" bilden bei jedem Menschen die persönlichen Erinnerungen einen gewissen, jeweils besonderen Grundstock, um den sich aller andere Inhalt gleichsam in weiteren Kreisen herumgruppiert. Die Gefühlstöne verteilen Lichter und Schatten in dieser bunten Landschaft und machen sie noch bunter.

Alles das aber geschieht im Rahmen dieser Erscheinungsweise, nicht außerhalb der Individualität, sondern in ihr. Die Gesamtheit seiner Kenntnisse und Überzeugungen, seine Weltanschauung, ist für den Einzelmenschen nicht äußerlich umgeworfenes Gewand, sondern Teil seiner Individualität. Was ein Mensch erlebt und im Besitz behält, hängt von seiner Individualität ab, wobei dann der aufgenommene Inhalt die Individualität zwar erweitert, aber durchaus im Charakter eben dieser Individualität. Das W a s wirkt, wie später zu zeigen sein wird, zurück auf das W i e, der Mensch formt nicht nur seine Erfahrungen, auch Erfahrungen formen den Menschen; aber sie

tun es stets im Sinne seiner Einzigkeit, selbst dort, wo sie zugleich Typisches mitenthalten. Daher ist alles „Mein" eine Erscheinungsweise der Individualität, wenn auch keineswegs die Individualität selber. Diese ist für alle Einzelinhalte der Beziehungspunkt, dessen Realität erst später erörtert werden soll.

7. Der zusammenfassende Begriff von der eignen Individualität: das Innenbild. Alle bisher besprochenen Erscheinungsweisen der Individualität sind unzweifelhaft nur „Teile" oder „Seiten" von ihr. Vielleicht bekommen wir jedoch die Gesamtheit zu fassen, wenn wir sie alle zusammennehmen, wenn wir eine Gesamtvorstellung oder einen Gesamtbegriff von der flutenden Vielheit, die wir bisher beleuchteten, bilden? In der Tat tun wir das beständig, wir machen uns ein Bild von uns selbst, in das mehr oder weniger deutliche Züge unseres Leibes, ein vager Begriff unserer seelischen Veranlagung, ein ungefährer Überschlag über unseren geistigen Besitzstand und, alles durchfärbend, die Spiegelung unserer augenblicklichen Stimmung eingehen. Ich nenne diese Gesamtvorstellung das Innenbild der Individualität. Das von ihm wesentlich verschiedene Außenbild, die Spiegelung des Innenbildes im Geiste anderer Individuen, wird später zu besprechen sein.

Dieses Innenbild ist nicht unmittelbar erlebt wie das Ichgefühl, es ist mittelbar, durch Abstraktion entstanden. Seine Umrisse sind nicht immer klar, es geht meist nur als vager Schemen durch unsere Gedanken, von allem anderen nur durch die besonders lebhafte Gefühlsanteilnahme unterschieden. Zuweilen, nach Bedürfnis, nimmt es festere Formen an, ist jedoch auch dann nicht leicht zu fassen. Der berühmte Imperativ „Erkenne dich selbst!" enthält eine schwere, ja eine unmögliche Aufforderung. Denn er verlangt nicht mehr und nicht weniger, als daß eine unendliche, beständig sich wandelnde Mannigfaltigkeit in feste Begriffe gebannt werde, eine Aufgabe nicht weniger schwer als die, einen flutenden Bergbach in einen Becher zu fassen. Aber der Mensch versucht es doch beständig und formt wenigstens ein symbolisches Bild, eine ungefähre Repräsentation, die in seinen Berechnungen als Faktor fungiert, aber doch kaum mehr

als ein algebraisches Zeichen ist im Hinblick auf die gemeinte Wirklichkeit.

Dieses Innenbild taucht auf, wenn ich in irgendeinem betonten Sinne „Ich" sage, wenn ich sage, ein anderer habe „mich" beleidigt, oder „ich" würde heute abend ins Theater gehen. Es ist jedoch nicht etwa bloß intellektueller Inhalt, sondern enthält starke Wertbetonung. Wir können uns als bedeutend oder unbedeutend einschätzen, aber irgendwie fällt immer auf diese Ichvorstellung ein besonderer Akzent.

In gewissem Sinne ist das Ichbild immer schematisiert. Es faßt zusammen und vereinfacht. Es kann sogar gewisse überindividuelle Züge sehr stark betonen, so, wenn ich mich nicht bloß als Individualität, sondern als Deutscher, als Mensch vorstelle und so Individuelles verallgemeinere. —

Trotzdem bleibt das Innenbild der Individualität individuell genug. Jeder Mensch hat s e i n e Weise, sich selbst zu denken. Die Weltdame stellt sich selbst als körperliche Schönheit vor, der Gelehrte als geistige Potenz mit reichem Wissensbesitz, der Fromme als „gute" oder „sündige" Seele. Und auch die Gefühlsbetonung ist verschieden. Jeder hat seine Weise, sich selbst zu fühlen, und dieses Selbstgefühl, das nicht zu verwechseln ist mit dem vorüberhuschenden dumpfen Ichgefühl, ist ein wesentlicher Bestandteil des Innenbildes. Ganz ohne Selbstgefühl kann kein Mensch leben. Auch der zerknirschteste Sünder hat doch meist noch ein Wertbewußtsein ob dieser Zerknirschung. Und irgendwie verknüpft jeder Mensch mit seinem Innenbild das Gefühl der Unersetzlichkeit, irgendwie fühlt jeder wie jener Nachtwächter des alten Schwankes, der auf seinem Totenbette sein Dorf bedauerte, daß es nie wieder einen solchen Nachtwächter bekommen würde.

„Objektiv" jedenfalls in irgendeinem Sinne ist niemandes Innenbild. Bewußt oder unbewußt sträuben wir uns sogar gegen ein ganz wahres Bild. Wenn uns die „Wahrheit" über uns selbst gesagt wird, laufen wir in der Regel zum Kadi oder fordern den Wahrheitskünder zum Duell. Vor niemand pflegt der Mensch so sehr zu lügen, zu posieren, sich schöner zu machen als vor seinem

Spiegel, d. h. vor sich selbst. Und die sich das nicht eingestehen, tun es vielleicht am meisten. Auch das Gegenteil, die Selbstverkleinerung, kommt vor. In gewissen Gemütszuständen sehen wir uns selber kleiner und schwächer, als wir anderen gelten. Ungetreu, unobjektiv aber ist unser Innenbild immer, schon darum, weil man eine Linie nicht durch einen Punkt wiedergeben kann. Unser Innenbild ist Maske, Rolle, und es steckt ein tiefer Sinn darin, daß das lateinische Wort persona, das etwa den Individualitätsbegriff meint, seiner etruskischen Urbedeutung nach eben die Maske des Schauspielers bedeutet.

Dieser Charakter des Innenbildes als Maske oder Rolle, wobei zunächst keinerlei Nachdruck auf der Absicht der Irreführung bei der Maskierung liegen soll, hat noch tieferen Sinn. Das Innenbild ist nicht ein abstraktes Abbild, sondern ist ein wirkender Komplex, der unsere ganze Lebenshaltung beeinflußt. Wir spielen die Rolle, in der wir uns selber sehen, mögen wir es wissen oder nicht. Die meisten Menschen sind Schauspieler ihres eigenen Ideals, und eben auf dieser Fähigkeit, gleichsam aus einer übernommenen Rolle heraus zu leben, beruht die später zu besprechende Möglichkeit, die Individualität zu beeinflussen.

Wie unendlich kompliziert das ganze Problem ist, geht auch aus jener Erwägung hervor, ob sich der wahre Mensch in dem offenbare, was er wirklich ist, oder in dem, was er sein möchte! Ich werde später, wo ich von der Spaltung der Individualität zu sprechen habe, auch diese Frage erörtern, ich möchte hier nur darauf hinweisen, daß auch ein ganz falsches Innenbild das Handeln und Leben tiefgreifend beeinflussen kann und deshalb auch zur Individualität gehört. Zur Eigenheit des größenwahnsinnigen Individuums gehört eben das falsche Innenbild, das es von sich hat.

Auf keinen Fall jedoch ist das Innenbild, die „Ichrolle", das innerste Wesen der Individualität. Sie ist Zusammenfassung, aber durch Zusammenfassung von mehreren Aspekten erhalte ich niemals den Gegenstand selbst, sondern eben nur einen komplexen Aspekt. Daß wir uns dessen nicht immer bewußt sind, daß wir

glauben, uns selbst zu kennen, weil wir uns eine Vorstellung von uns selber machen, gehört zu den vielen Seltsamkeiten unseres an Täuschungen so reichen Daseins. —

8. Die Vorstellung anderer von unserer Individualität: das Außenbild. Aber nicht nur wir selbst formen ein Individualitätsbild von uns, auch andere tun das. Unser Ich erscheint nicht bloß als Innenbild, sondern auch als Außenbild. Ist das nun noch zur Individualität gehörig? Ohne Zweifel, wenn anders die Farbe, die wir an jenem Gegenstand erblicken, dessen Eigenschaft, ein Teil seines Wesens ist! Denn die Farbe als seelisches Erleben ist nur im Beschauer, gehört also zum Außenbild; im Gegenstand selbst aber liegen Anhalte für dies Erleben, die es, wenn auch nur teilweise, bedingen, und so gehört die Farbe auch zum Gegenstand.

Aber noch in tieferem Sinne gehört das Außenbild zur Individualität; denn es wirkt auf das Innenbild und damit auf die ganze Lebenshaltung zurück. Die Einordnung unseres Ich ins soziale Leben ist nur durch Berücksichtigung der Außenbilder möglich. Wir spiegeln uns gleichsam in den anderen. Unser „Selbst"bewußtsein wurzelt, so widerspruchsvoll das klingt, zum guten Teil im Bewußtsein anderer von uns. Nirgends fühlt sich der Mensch sicherer und freier als in Kreisen, in denen man von seiner Überlegenheit und Sicherheit überzeugt ist. Der Reiz des Ruhmes liegt in dieser Rückstrahlung des Außenbildes auf das Innenbild. Viele Dichter sind nur Schauspieler ihres Ruhms, viele Könige nur Schauspieler ihrer Macht. Sie geben sich nicht nur als das, für was man sie hält, sie werden es bis zu gewissem Grade, soweit eben der gute Schauspieler stets das wird, was er vorstellt. Die Wirkung der Individualität nach außen gehört zu ihr wie die Strahlen zum Stern.

Was oben vom Einfluß des Innenbildes auf das Leben und Handeln gesagt wurde, gilt auch vom zurückgestrahlten Außenbild. Indem wir die uns zugeschriebene Rolle übernehmen, handeln wir aus ihr heraus. Der Reiz der Maskerade liegt nicht zum wenigsten in der Rückwirkung des Außenbildes aufs Innenbild. Viele Menschen spielen ihr ganzes Leben lang eine Rolle, zu der

andere sie zwingen. Wer als Fürst geboren ist, muß sein ganzes Leben lang das Fürstentum repräsentieren und darf nur in seltenen Augenblicken Mensch sein. Das Außenbild ist oft stärker als das Innenbild. Darin liegt die ungeheure Macht des Kostüms, das ein bestimmtes Außenbild bewirkt und so zum sozialen Zwang wird, indem das Außenbild zurückwirkt. So zwingt die Uniform dem Offizier eine bestimmte Haltung auf, die ihm, wie man zu sagen pflegt, zum „zweiten Ich" wird.

Erscheint nun im Außenbild die wahre Individualität? Ist es ein ähnliches Bild? Nun, es gelten alle Schwierigkeiten, die auch fürs Innenbild galten, vor allem die Unmöglichkeit, eine beständig sich wandelnde Wesenheit in festem Bilde zu fassen. Fällt die Überbewertung durchs eigene Subjekt weg, so tritt auf der anderen Seite eine viel geringere Kenntnis der Einzelheiten beim Außenstehenden hinzu. Und doch kann in mancher Beziehung ein Fremder uns „richtiger" beurteilen, als wir selbst es tun. Die Außenbilder sind meist eher Karikaturen als getreue Photographien, sie halten einen oder einige bezeichnende Züge scharf, ja überscharf fest und kümmern sich nicht um den Rest. Sie dienen meist mehr der Erkennung als der Erkenntnis.

Das kompliziert sich ins Hundertfache dadurch, daß jeder Mensch ein anderes Außenbild von unserem Ich hat. Schon rein leiblich sieht uns fast jeder anders, was sich darin offenbart, daß man sich über die Ähnlichkeit von Porträts in der Regel niemals einigen kann, weil jeder schon rein physisch ein besonderes Außenbild vom andern hat. Bei dem viel schwerer zu gestaltenden Außenbild von unserem geistigen Ich wird diese Verschiedenheit noch unendlich größer. Wir würden, könnten wir unser Bild in der Seele selbst unserer Nächsten erblicken, uns kaum erkennen. Wenn unsere Bekannten Spiegel sind, so sind sie doch alle Zerrspiegel: die Bilder, die unsere Freunde sich von uns machen, mögen geschmeichelt sein, entstellt sind auch sie. Ein tiefer Sinn liegt in dem Volksspruch: „Der Horcher an der Wand, hört seine eigne Schand'." Fast jeder würde verwundert, erschreckt und empört sein, könnte er hören, was seine besten Bekannten unter sich von ihm sprechen. Molières Menschenfeind mußte sich

mit Notwendigkeit gesellschaftlich unmöglich machen, indem er offen aussprach, was er von den anderen dachte. Den Ruhm definiert ein geistreicher neuerer Romanschriftsteller als einen weitverbreiteten Irrtum über unsere Person.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, gleicht unser ganzes gesellschaftliches Leben einer tollen Maskerade oder besser noch jenem Fest des Märchens, auf dem ein böser Geist die Anwesenden so verzaubert hatte, daß keiner den anderen erkannte. Wir glauben uns zu kennen, aber wir täuschen bewußt oder unbewußt einander beständig. Wir wollen ja aber auch gar nicht ganz erkannt sein. Wir wollen in der Regel wertvoller und bedeutender wirken als wir sind. Wieder eine der merkwürdigen Paradoxien des Individualitätsbewußtseins: wir wollen, daß andere unserem Ich ihre Referenz erweisen, aber nicht unserem wirklichen Ich, sondern einer Vergrößerung davon. Seltsam zu sagen: die meisten Menschen fühlen sich in ihrem Selbstbewußtsein geschmeichelt, wenn sie für etwas anderes gehalten werden als sie sind, etwa für Grafen oder sonst etwas Begehrenswertes. Wir wollen um unseres Selbst willen geliebt werden, aber doch nicht um unseres nackten Selbstes willen, sondern des geputzten! Und aller Putz gehört doch nur in sehr weitem Abstand zu unserem Ich!

Sind also diese Außenbilder auch niemals ganz richtig, so sind sie doch auch niemals ganz falsch. Und vor allem gehören sie zur Individualität! Unser soziales Ich setzt sich zusammen aus diesen tausend Spiegelungen, in denen die Spiegel vielfach gar nicht das Original, sondern andre bereits getrübte Spiegelbilder widerspiegeln. Alles aber vereinigt sich, um das an sich schwer greifbare Ich noch mit weiterem Irrlichtglanz zu umgeben. —

9. Die Objektivation der Individualität. Noch einer letzten Erscheinungsweise der Individualität ist zu gedenken. Die Individualität setzt sich nicht bloß ins fremde Bewußtsein fort, sie prägt sich auch toten Dingen auf, sie objektiviert sich in ihren Leistungen. Deshalb spreche ich von der Objektivation der Individualität in ihren Werken.

Die Tatsachen sind bekannt. Niemand zweifelt daran, daß sich die Individualität Beethovens in seinen Symphonien, die Michelangelos in seinen Statuen, die Schillers in seinen Dramen objektivierte, und es ist ein Hauptbestreben fast aller Interpreten, solche Beziehungen zwischen Mensch und Werk aufzuzeigen. Aber nicht nur bei überragenden Persönlichkeiten ist das möglich, auch im täglichen Leben sagen wir: „Dieser Streich ist ganz N. N.", „An dieser Handlung erkenne ich meinen Freund —!" Die Graphologie hat aus der Möglichkeit, in der Schrift den Charakter zu erkennen, beinahe eine Wissenschaft gemacht.

Ich will hier nicht erörtern, daß bei solchen Rückführungen aus den Objektivationen leicht Täuschungen unterlaufen können, insofern als das aus den Werken abstrahierte Bild sich später vor den realen Schöpfer stellt und dessen wahres Wesen ganz verdeckt. Wir sehen in den meisten Gestalten der Geschichte nicht die Menschen, die sie wirklich waren, als vielmehr diejenigen, die wir aus ihren Werken abstrahieren. Die legendäre Erscheinung verdrängt die wirkliche. Freilich wird in gewissem Sinne gerade die Legende später die wahre Wirklichkeit. Wirk-lichkeit im Ursinne des Wortes ist eben die Individualität nur, soweit sie sich objektiviert, soweit sie Wirkung, Werk geworden ist. Mögen die Bilder von Richard Wagner oder von Nietzsche, wie wir sie aus ihren Werken aufbauen, nicht ganz wahr sein, historisch wirklich, weil wirksam, sind nur sie allein. Jedenfalls dürfen wir, selbst wenn die Objektivation kein ganz exakter Abdruck der Individualität wäre, sie darum nicht abtrennen von der Individualität: sie gehört dazu wie die halb irrtümlichen Außenbilder, von denen wir oben sprachen. —

Das Wesentliche bei allen Objektivationen des Ich ist in diesem Zusammenhang ihr Einzigkeitscharakter. Gewiß erstreckt sich das Bestreben nach Uniformierung, von dem später die Rede sein wird, gerade auf die objektiven Auswirkungen des Ich, aber sie gelangen doch kaum je zur vollen Unterdrückung des Individuellen. Wenn wir es mit unseren groben Sinnen nicht wahrnehmen, so ist das noch kein Beweis dafür, daß es überhaupt

nicht da sei! Schon die größere oder geringere Leichtigkeit, mit der es zurückgedrängt werden kann, ist ein individueller Zug. Man darf z. B. neben dem „Ausdruck" des Individuellen, der in jedem Kunstwerk aufzeigbar ist, das daneben bestehende Bestreben, das Individuelle zu unterdrücken und einen „typischen" Stil auszuprägen, nicht übersehen, einen Stil, der durch die Rücksicht auf die typische Mentalität des aufnehmenden Publikums bedingt ist. Aber selbst dann spürt man noch unter dem typisierten Deckmantel das Individuum heraus.

10. Der Zusammenhang der Erscheinungsweisen. Sieben verschiedene Erscheinungsweisen der Individualität habe ich aufgezeigt, ohne doch in einer derselben oder hinter ihnen allen eine Individualität an sich als die „eigentliche Individualität" zu finden. Muß damit nicht das Ganze auseinanderbrechen?

Nein! Nichts wäre falscher, als die inneren Zusammenhänge der Erscheinungsweisen, die uns gelegentlich schon auffielen, zu übersehen. So verschieden sie sein mögen, sie gehören doch zusammen wie die verschiedenen Aspekte eines vielseitigen Dinges, von denen jeder das Ganze repräsentiert. Sie hängen ineinander wie die Glieder einer Kette, von denen man keines ergreifen kann, ohne die anderen mitzufassen.

Von welcher Seite wir an die Individualität herantreten, überall erschließt sich uns hinter dem ersten Aspekt auch die Gesamtheit der übrigen Erscheinungsweisen. Sie greifen in oft sehr merkwürdiger Art ineinander, und es sei, damit uns der Vorwurf, wir zerstückelten die Individualität gewaltsam, erspart bleibt, auf diese inneren Zusammenhänge besonders hingewiesen. —

Gehen wir vom Leibe aus, der den meisten Menschen als konkreteste Repräsentation der Individualität erscheint, so ist er für den naiven Realismus zugleich der Behälter der Seele, des unmittelbaren Ichgefühls, des „Mein" und damit auch der Gegenstand des Innen- wie des Außenbildes und der Urheber der Objektivationen.

Ein Idealist wird lieber von der „Seele" ausgehen, die zugleich Substrat des Ichgefühls, des „Mein", des Ichbildes ist, und für die der Leib entweder eine bloße Vorstellung oder eine Objektivation ist, nach dem Worte: es ist der Geist, der sich den Körper baut.

Von anderem Standpunkt wieder, etwa dem des Assoziationismus, ist das Ich nichts als die Summe seiner Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle. Wer das Ich so betrachtet, geht von dem „Mein" aus, läßt jedes Substrat dafür wegfallen und sieht im Leibe nur dieselben „Elemente" in anderem Zusammenhang.

Wie andere Erscheinungsweisen voneinander abhängen und sich ergänzen, ist bereits angedeutet worden. Das Innenbild des Ich ist stark beeinflußt vom Ichgefühl, denn wenn wir uns gesund fühlen, was mit dem Leib zusammenhängt, so wächst unser Innenbild, das wiederum die Außenbilder beeinflußt und sich objektivieren kann. Andererseits beeinflußt unser, vom Außenbild stark abhängiges Innenbild auch das Ichgefühl. Haben wir äußeren Erfolg, so fühlen wir uns freier und sicherer, was sich auch in der leiblichen Haltung ausprägt.

Derartige Zusammenhänge und die Verzahnungen der einzelnen Aspekte ließen sich noch weiterhin zahlreich nachweisen. Die Tatsachen sind so bekannt, daß sie unschwer zu vermehren sind.

Gerade der Umstand aber, daß die Erscheinungsweisen alle aufeinander hinweisen, keine einzige jedoch als das absolute Zentrum aller übrigen angesehen werden kann, zwingt zur Vermutung, daß sie alle eben nur Aspekte eines tieferen Wesens sind, das sich in allen offenbart, ohne sich ganz zu erschließen. Es erwächst also die Frage nach diesem hinter allen Aspekten wirksamen Wesen als ein gesondertes Problem. —

II. Die Einzigkeit als erstes Charakteristikum der Individualität. Unter welchem Aspekt wir die Individualität betrachteten, immer erschien sie uns als singulär, einzig, in ihrer Gesamtheit keiner anderen gleich. Diese Einzigkeit der Individualität, die durch alle Typik hindurchschimmert, ist das erste Charakteristikum, das wir finden, und

das die Individualität als irrational, d. h. in keine Identität mit anderen restlos eingehend, erscheinen läßt. Diese unendliche Fülle der Formen, die wir ja auch in der nichtmenschlichen Lebenswelt finden, ist von jeher als „wunderbar" empfunden worden und erweckt mit Recht immer wieder das Staunen der Philosophen, soweit sie nicht durch die Brillen ihrer logischen Schemata blind geworden sind für den Reichtum des Daseins.

Freilich ein Bedenken scheint unserer Behauptung, jedes Individuum sei einzig, entgegenzustehen: Ist es nicht ein vielgeglaubter Glaube, die Menschen auf niederen Kulturstufen hätten überhaupt keine Individualität, seien sozusagen nur Typen? Ja, hat man nicht sogar für Zeiten hoher Kultur wie das europäische Mittelalter Ähnliches behauptet und die Individualität in ihrer Einzigkeit erst mit der italienischen Renaissance beginnen lassen?

Dieser Einwand ist schlecht begründet. Nur Bücherstubenweisheit kann glauben, die von der Kultur nicht beleckten Menschen seien gleichmäßig wie Fabrikware. Im Gegenteil, das Fabrikwarenhafte setzt eher mit der sogenannten Kultur ein. In gewissem Sinne ist bei primitiven Menschen die Eigenart freier und ausgeprägter entwickelt als bei Kulturmenschen. Mit Recht haben gute Beobachter darauf hingewiesen, daß bei Naturvölkern alles viel mehr von der Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit abhänge, nicht von allgemeinen Faktoren, wie sie mit dem Fortschritt der Kultur stärker hervortreten. Für denjenigen, der die Welt nur von weitem, auf einen Feiertag sieht, mögen die Menschen schablonenhaft aussehen; das liegt aber nur an der Kurzsichtigkeit des Beobachters. Hätte dieser Gelegenheit, mit ihnen zu leben, würden die Augen ihm aufgehen. Ist doch sogar bei Tieren die Individualität so ausgeprägt, daß Schäfer aus nach Tausenden zählenden Schafherden jedes Tier als Individualität kennen!

Das einzige, was man von jener Behauptung als richtig übernehmen kann, ist die Tatsache, daß zur Zeit der Renaissance die Singularität des Individuums mit Bewußtsein als W e r t erlebt wird, was früher nicht der Fall war. Wenn sich

der vornehme Renaissancemensch als uomo unico oder uomo singolare empfand, so unterstrich er dabei mit einem Wertgefühl etwas, was als Tatsache auch früher bestand. Immerhin ist zuzugeben, daß diese Bewertung wesentlich ist und das Phänomen der Unterschiedenheit von anderen dadurch, daß sie bewußt wird, in neue Beleuchtung tritt. Man darf aber nicht verkennen, daß das, was den Kulturmenschen als singulär erscheinen läßt, oft gerade unindividuelle Dinge sind: die geistigen Einflüsse, die sich in seiner Seele kreuzen, die mannigfachen sozialen Beziehungen, in die er verflochten ist, kurz Dinge, die erst in sehr sekundärem Sinne zur Individualität gehören, während seine seelische Eigenart oft recht abgeschliffen ist. Man darf nicht übersehen, daß jene bewußte Unterschiedenheit von anderen, die in unserer Kultur als „Originalität" gilt, gar nicht original im Sinne von „ursprünglich", d. h. jener natürlichen, irrationalen Einzigkeit ist, sondern ein Kunstprodukt, eine Rationalisierung mit umgekehrtem Vorzeichen. Jene Künstler, die ihren eigenen Stil suchen, die nicht original *sind*, sondern es bewußt erst *werden* wollen, sind am weitesten entfernt von jener „Ursprünglichkeit", die uns hier als Charakteristikum der natürlich gewachsenen Individualität erschien. Die „Individualität" des Kulturmenschen ist eine andere als die des Naturmenschen, aber nicht ein vollkommenes Novum. Bei aller Einzigkeit unterliegt jeder Mensch auf jeder Kulturstufe auch nichtindividuellen Formungen, wie später zu zeigen sein wird, und das einzige, was zugegeben werden kann, ist, daß das Verhältnis des Individuums zur Rationalisierung auf verschiedenen Kulturstufen verschieden ist.

Eine besondere Färbung hat das Individualitätsproblem neuerdings durch Nietzsche erhalten, der einen Rangunterschied zwischen den Individuen als philosophisches Prinzip eingeführt hat. Diese Anschauung, die historisch unter dem Einfluß der Renaissancemenschenindividualität erblüht ist, führt sozusagen ein *dynamisches* Moment ein, indem sie nur die starke Individualität als solche gelten lassen will. Indessen ist für uns die Stärke der individuellen Lebenspotenz nur eine Unterschieden-

heit neben anderen, und zudem ist das, was von außen gesehen als Stärke erscheint, oft etwas ganz Unindividuelles, das nur dadurch bedingt ist, daß der historische Zufall einer Individualität Gelegenheit gab, ihre Potenz zu entfalten, eine Gelegenheit, die anderen versagt war, weshalb sie trotz vielleicht größerer individueller Anlagen im Schatten blieben.

Überhaupt nicht als Individualismus in meinem Sinne kann jene, besonders bei Nationalökonomen und Soziologen vorkommende Auffassung gelten, die den Einzelmenschen ohne Rücksicht auf seine Qualität dem Staate, dem Kollektivum, gegenüberstellt. Ich nenne diese Auffassung den numerischen Individualismus, weil das Individuum hier nur als Nummer fungiert und gerade von dem Wesentlichen, der qualitativen Unterschiedenheit abstrahiert wird. Eine Theorie, die jedem einzelnen Staatsbürger ohne Rücksicht auf seine Unterschiedlichkeit in gleicher Weise ein Recht der Allgemeinheit gegenüber erkämpfen will, wie das der Sinn etwa des alten Manchestertums war, kann ebensogut als Verneinung denn als Bejahung der Individualität angesehen werden.

II. Kapitel.

Die Veränderungen der Individualität.

1. Die Zeit als Faktor der Individualität. Von welcher Seite wir bisher die Individualität anschauten, niemals haben wir die Zeit als wesentliches Moment des Begriffs genommen. Und doch ist sie ein unerläßliches Charakteristikum jeder Art von Wirklichkeit, von dem die herkömmliche Logik gewaltsam abstrahiert. Denn die Individualität „ist" nicht, sie geschieht. Sie ist nicht so sehr ein in bestimmten Beziehungen stehendes Nebeneinander von Erscheinungen als vielmehr ein sich änderndes Nacheinander. Wir müssen uns, wollen wir die Individualität wirklich philosophisch erfassen, daran gewöhnen, unser Selbst nicht als etwas Blockbildendes, Festes, Substantielles zu denken, sondern als etwas Gleitendes, Fließendes, beständig in Wandlung Begriffenes, das aber darum noch lange nicht ein Chaotisches ist.

Die volkstümliche Meinung trägt dem nur insoweit Rechnung, als sie die individuelle Wandlung in einen festen Schematismus zwängt. Das Individuum bis zum Mannesalter wird als in Vorbereitung begriffen, das Individuum im Greisenalter als etwas Gewesenes angesehen, so daß in der Mitte das „wahre Sein" ruhte. Philosophisch betrachtet ist das falsch. Selbst wenn man die objektive Leistungsfähigkeit als zureichenden Maßstab zugeben würde, müßte man eingestehen, daß der physische Höhepunkt (mit Einschluß der geschlechtlichen Potenz) keineswegs mit dem geistigen Höhepunkt zusammenfällt, daß das Individuum intellektuell später kulminiert als physisch und emotional. Während nach Aussage von Sportsleuten der Mensch physisch zwischen 24 und 28 Jahren auf dem Gipfel ist und dann bereits ein Abstieg beginnt, werden die höchsten geistigen Leistungen vielfach

erst von Fünfzigjährigen, ja oft von Greisen vollbracht. Auch liegen die Verhältnisse beim Weibe anders als beim Manne. Die Theoretiker des beständigen Fortschritts werden beim Einzelleben so wenig ihre These durchführen können wie bei der Entwicklung der Völker und der Menschheit. Haben nicht in ästhetischer Hinsicht Jüngling und Jungfrau, ja sogar das Kind Vorzüge, die sie später für immer verlieren? Man gewöhne sich die grobmaterielle Einschätzung des Menschen nach der „Leistung" ab, und man wird die etwas simple Vorstellung von Entwicklung und „Höhepunkt" preisgeben. Vom philosophischen Standpunkt gesehen ist der Mensch als Kind ebenso auf der Höhe wie als Greis. Nicht ein einzelnes Stadium gibt die Individualität in Reinheit, sondern jedes Stadium repräsentiert die volle Individualität.

Räumt man das ein, so wird man die falsche Vorstellung aufgeben, das Wesen der Individualität müsse am „fertigen" Manne studiert werden. Umgekehrt, gerade am Kind und Jüngling treten Züge hervor, die später die Rationalisierung verhüllt! Ist das Individuum „fertig", so ist gerade das spezifisch Lebendige und Individuelle eigentlich schon im Absterben. Ein bekannter Psychologe meint, die meisten Menschen seien mit 30 Jahren Maschinen geworden, die überhaupt nichts Neues mehr zu erleben vermöchten. Wir werden daher viele irrationale Züge besser am jugendlichen Menschen studieren.

Nun wäre es nicht nötig, bei der Veränderlichkeit der Individualität so eingehend zu verweilen, nähme nicht die landläufige Meinung an, es bliebe bei allen Veränderungen doch ein fester Grundstock. Die Wandlungen seien im Grunde so äußerlich wie etwa die Kleider, hinter denen doch „dasselbe" Ich als „Substanz" beharre. Diese Meinung muß widerlegt werden. Gewiß wandelt sich manches in der Individualität langsamer, anderes schneller, aber Veränderungen geschehen immer; auch das „fertige" Individuum ist in seinen Veränderungen nur verlangsamt und in feste Geleise gezwängt, aber keineswegs stationär geworden. Die Veränderungen sind radikaler, als man gemeinhin annimmt. Es ist weder so, daß eine Substanz beharrt und eine

Form wechselt, noch daß eine Form bleibt und die Substanz wechselt, sondern beides, Substanz und Form, wandeln sich. Es besteht im Nacheinander so wenig wie im Nebeneinander Identität, sondern nur eine Kontinuität, die fälschlich für Identität gehalten wird. Und wenn man sich demgegenüber auf das „Gefühl der Einheit" beruft, so beweist gerade der Umstand, daß dies gar nichts mehr von abweichenden Zuständen weiß, wie radikal die Wandlung ist. Das Gefühl der Einheit beweist gerade die volle Unterdrückung der früheren Zustände.

2. Wandlungen und Spaltungen. Die Veränderungen, die bei der Analyse jeder Individualität in Rechnung gesetzt werden müssen, sind verschiedener Art. Ich unterscheide zunächst die Schwankungen, die wohl Veränderungen sind, aber doch keine völlige Umbildung bedeuten, vielmehr im großen und ganzen einen früheren Zustand wiederkehren lassen. Als Beispiel solcher Schwankungen sei etwa der Wechsel von Frische und Ermüdung, von Heiterkeit und Ernst genannt, obwohl ein wirklicher „Normal"zustand eine reine Fiktion ist.

Anders ist's mit den Wandlungen des Individuums. Sie führen wirklich neue Zustände herauf, die nicht in einen Ausgangszustand zurückkehren. Unter diesen Wandlungen unterscheide ich wiederum typische Wandlungen und untypische. Jene kommen in jeder Individualität vor, diese nur in einzelnen oder wenigen. Als Beispiel der typischen Wandlung nenne ich die Reifung, den in jedem Menschen in annähernd paralleler Weise sich ausprägenden Übergang vom Kindesalter zum Jünglings-, Mannes- und Greisenalter. Auch die geschlechtliche Auseinanderentwicklung wäre zu nennen. — Als Beispiel untypischer Wandlungen seien nur die in manchen Individuen eintretenden religiösen Bekehrungen genannt. Plötzlich bricht aus irgendwelchen Tiefen der Individualität, unter oft seltsamen Gefühlsblitzen, ein neuer Geist ins Bewußtsein und erfüllt es so ganz, daß sogar der alte Name falsch klingt, daß ein Paulus aus einem Saulus wird.

Besonders die typischen Wandlungen sind interessant für das Studium der Individualität. Gerade sie machen deutlich,

daß bei aller Veränderlichkeit die Individualität kein Chaos ist, sondern daß darin eine Ordnung eigener Art waltet, die kein Beharren ist, sondern ein Wechsel, aber ein Wechsel, der bestimmt gerichtet ist und unabhängig von äußerer Rationalisierung sich durchsetzt. Gerade diese typischen Wandlungen machen die Bedeutung der Zeit für die Individualität offenbar.

Bei allen Veränderungen der Individualität kommt jedoch noch ein weiterer Gesichtspunkt in Betracht: der, ob die Veränderung sozusagen im Innern des Individuums angelegt ist oder von außen veranlaßt wird. Ungefähr deckt sich diese Unterscheidung auch mit der Sonderung ererbter von erworbenen Momenten. In tieferem Sinne besteht dieser Unterschied freilich nicht so schroff, wie er sich dem oberflächlichen Beobachter darbietet. Fast alle in der Vererbung angelegten Variabilitäten brauchen äußere Auslösungen, um aktuell zu werden, fast alle von außen einwirkenden Einflüsse werden erst dann wirksam, wenn sie einer „Disposition" begegnen, und zum mindesten werden sie durch den Bestand des Individuums stets modifiziert, so daß zum mindesten weder die ererbten Variabilitäten noch die erworbenen Einflüsse jemals „rein" in Erscheinung treten. Immerhin müssen wir bei jeder begrifflichen Fassung der Individualität in Rechnung setzen, daß gewisse Veränderungen angeborene „Bestimmung" sind, andere dagegen als zwar an sich zufällige, in der Gesamtheit jedoch ebenfalls notwendige Faktoren in Betracht kommen. Alles Derartige führt auf die überaus schwierigen Probleme der Abgrenzung zwischen Ich und Außenwelt hin, die später erörtert werden.

3. Die Veränderungen des unmittelbaren Bewußtseins. Am leichtesten ist die Wandlung als Wesen der Individualität unter dem Aspekt des unmittelbaren Bewußtseins einzusehen. Es besteht nur im Wandel, es erlischt im Augenblick, wo der Wandel stockt. Beweis: die Hypnose! Was ist das Tun des Hypnotiseurs? Das hartnäckige Darbieten desselben Eindrucks. Sobald es gelingt, erlischt das Bewußtsein, das Individuum schläft ein. In normalem Zustand entzieht es sich dieser Monotonie des Eindrucks. Wir sehen nicht „den-

selben" Gegenstand, wenn wir „denselben Gegenstand" mit Bewußtsein längere Zeit anblicken. Immer drängen andere Gedanken hinzu. Die künstlerische Betrachtung ist nicht unbewegtes Anstarren, sondern sukzessives Durchlaufen von Einzelheiten mit gelegentlicher Rückkehr zum Ganzen, ein Auflösen der Einheit in Wechsel, Bewegung und Leben. Wir apperzipieren nur, indem wir unablässig die Apperzeption abwandeln. Die süßesten Gefühle werden fade, wenn sie nicht unterbrochen und mit ein wenig Bitterkeit gewürzt werden. Torheit der Liebe, zu glauben, der Besitz des Gegenstandes garantiere ein dauerndes Gefühl! Kluge Frauen wissen, daß nichts die Beständigkeit des Mannes so erhält wie die Wandelbarkeit der Frau. In seelischen Erlebnissen ist Beharrung nur möglich durch Wechsel, weil Wechsel zum Wesen des Bewußtseins gehört.

Daß man sich nicht bewußt wird, wie sehr jeder Augenblick des Bewußtseins von allen anderen differiert, liegt daran, daß jeder Augenblick unser ganzes Bewußtsein färbt, so daß alle Erinnerungen, die in ihn eindringen, irgendwie seine Farbe tragen, wie, wenn man durch ein blaues Glas in eine Landschaft schaut, auch die widersprechenden Farben blaue Tönung erhalten. Und doch erweist aufmerksame Selbstprüfung, daß auch diese Tönung im Bewußtsein sich wandelt, daß nichts, gar nichts erhalten bleibt von unserem vorüberrauschenden Bewußtseinsstrom, und daß alles, was scheinbar b l e i b t , eine Umschaffung, eine Mumifizierung ist. Selbst Erinnerungen bleiben nur lebendig, wenn sie von jeweils neuen Erlebnissen ins Licht gezogen werden. Und selbst die „fixe Idee" hat höchstens die „Festigkeit" eines immer wieder an die Oberfläche drängenden Korks in strudelndem Bache.

4. D i e V e r ä n d e r u n g e n d e s L e i b e s. Die Vorstellung der Individualität als eines statischen „Dinges" ist vor allem dadurch veranlaßt, daß man den sinnhaften Repräsentanten der Individualität, den Leib, als ein „Ding" annahm, weil er groben Augen und kurzem Gedächtnis wirklich als stationär erscheinen mag. Bereits die einfachste Überlegung freilich muß feststellen, daß diese Anschauung falsch ist, daß der Leib vielmehr in beständiger Verwandlung ist, ja, daß sein Leben, che-

misch gesehen, nur in unaufhörlichem Stoffwechsel besteht. Unablässig verbrauchen sich in unserem Körper die zellbildenden Stoffe, unablässig bauen sich die Zellen auf. Unablässig pumpt das Herz neues Blut durch die Adern, um neue Stoffe zuzuführen, alte wegzutragen. Jeder Atemzug, jede Bewegung, jeder Gedanke bedeuten eine Umlagerung im Organismus. Dieser Stoffwechsel vollzieht sich so radikal, daß vom ganzen Leibe, wie er heute ist, nach wenigen Jahren stofflich nichts mehr vorhanden ist. Und auch der Zellenbestand wandelt sich. Die Lebensdauer eines roten Blutkörperchens mag 4—5 Wochen betragen; zehnmal also muß sich im Laufe des Jahres die Gesamtzahl derselben, $22^1/_2$ Billionen, erneuern, so daß man mit einer 600—800maligen Erneuerung im Laufe eines Lebens rechnen kann. Unablässig sterben in uns Zellen, während andere sich vermehren, so daß im Laufe eines Menschenlebens die ungeheuere Zahl von 16 000 Billionen Zellen in unserem Körper entstanden und vergangen sein mögen. Hübsch vergleicht Lotze einmal das Beharren des Leibes dem eines Wirbels, den ein besonders gestaltetes Hindernis im Flußbett eines Stromes erzeugt. „Solange die Form des Flußbettes dieselbe sein wird und solange die Wellen zuströmen werden, wird unaufhörlich sich dies Spiel der Bewegung erneuern, in immer gleicher Gestalt, scheinbar unverändert, obwohl es doch von Augenblick zu Augenblick andere Fluten sind, die kommend es erzeugen und gehend es verlassen."

Indessen muß man bei dieser Schilderung im Auge behalten, daß auch die Form des Leibes nicht beharrt. Wir würden, könnten wir als Dreißigjährige uns selbst in jener Gestalt, die wir als Zehnjährige hatten, auf der Straße begegnen, uns nicht erkennen, es sei denn, daß Bilder uns jenen Zustand vor Augen gehalten hätten. Und im Innern ist diese Umgestaltung der Form ebenfalls vorhanden, zunächst als Wachstum aller Formen, später als Erschlaffung, Verkalkung. Als „Substanz" wie als „Form" verwandeln wir uns, und wenn man das Wesen des Leibes als „Form" definiert, kann es nur eine sich wandelnde Form sein. Und neben den typischen Wandlungen greifen untypische ein. Krankheiten können den Leib bis zur Unkennt-

lichkeit entstellen, können ganze Organe zerstören oder Neubildungen erzeugen.

Dabei ist zu bedenken, daß ja der mit der Geburt sich freimachende Leib gar kein Anfang ist, sondern daß das erste Stadium des entstehenden Menschen ein einzelliges Wesen ist, daß man ihn dann im embryonalen Stadium als Parasiten ansehen kann, der im Mutterleibe schmarotzt, ehe er sich loslöst. In dieser Zeit aber durchläuft er wiederum mannigfache Wandlungen, die eine auffällige Ähnlichkeit mit systematisch tieferstehenden Tierklassen darbieten. So gleichen die Embryonen des Menschen (wie die der Säugetiere überhaupt und der Vögel) ganz auffallend den wasserbewohnenden Fischen in deren ausgewachsenem Zustand. Es treten die gleichen Schlundspalten auf, die Glieder sind breite, flossenartige Platten, die Herzbildung gleicht der der Fische. Es sind das alles Beispiele jener Tatsachen, die zur Aufstellung des „biogenetischen Grundgesetzes" geführt haben, das heißt der Lehre, daß die Ontogenie die Rekapitulation der Phylogenie sei. Mag dies Gesetz auch im einzelnen mancher Einschränkungen bedürfen, es hebt die Wandlung des Embryos doch über jeden Zweifel hinaus.

Aber auch die scheinbar vorübergehenden Schwankungen im Zustand des Leibes sind größer, als schlechte Beobachtung in der Regel annimmt. Interesse an der Gesundheit des anderen hat zwar auf den Wechsel von „gutem" und „schlechtem" Aussehen, kräftiger oder dürftiger Durchblutung der Wangen achten gelehrt. Indessen sind das grobe Dinge. Eine schöne Frau, die gewohnt ist, ihr Äußeres aufs schärfste zu prüfen, weiß, daß daneben tausenderlei ungreifbare Schwankungen stattfinden, daß sie ihre „beaux jours" hat und solche, wo sie am liebsten gar nicht ausginge. Sie weiß, daß die Augen nicht immer den gleichen Glanz haben, die Iris täglich anders schimmert, sie weiß, daß die Haare sich manchmal gut, manchmal schwer nur frisieren lassen, sie weiß, daß die Lippen an einem Tage leicht und anmutig, am anderen nur gezwungen lächeln. Sie weiß, daß die Schönheit täglich neu errungen sein will. Derartige Schwankungen kehren zwar scheinbar in einen Gleichstand zurück, in Wahrheit sind auch sie

Schritte in einer Richtung, die täglich weiter abführt von früheren Zuständen. Auch der Leib ist nicht, er geschieht.

5. Die Veränderungen der Seele. Selbst die Struktur der Seele, mag man diese auch fiktiverweise als dauerndes Substrat dem Wechsel der Bewußtseinsphänomene unterlegen, kann nicht als dauernd im absoluten Sinne angesehen werden. Soll sie nicht als leeres Gerüst wirken, so muß man auch für sie Veränderungen ansetzen.

Was die differentielle Psychologie als Fundamentalkriterium für die Unterscheidung der Seelen untereinander annimmt, das Prävalenzverhältnis der Anlagen, erleidet sowohl typische wie untypische Wandlungen. Die seelische Entwicklung des Adoleszenten ist durch ein sukzessives Vortreten der Instinkte gekennzeichnet: im jungen Menschen erwachsen häufig ganz abrupt bestimmte Interessen und Talente von oft sehr begrenzter Dauer. Während er heute nur nach Schmetterlingen jagte, hat er vielleicht morgen nur noch Interesse für Musik, und wieder ein Jahr später ist all sein Trachten auf Liebeslyrik gerichtet. Aber auch im reifen Menschen stocken diese Wandlungen nicht ganz: in jedem Menschen bringt das Mannesalter ein Zurücktreten der Phantasie zugunsten stärkeren Wirklichkeitssinnes, und das Greisentum ein Überwiegen der typischen Altersabstraktion. Das Vordringen und Zurücktreten des Sexuallebens bedeutet psychisch tiefgreifende Wandlungen. Es läßt dem Jüngling die Welt in neuen, glühenderen Farben aufleuchten, die im späteren Alter mählich verblassen, wenn auch gelegentlich stumpfes Wetterleuchten im Greisenalter aufzuckt.

Die Wandlung der Seele ist jedoch noch weit feinerer Art. Jedes Erlebnis wandelt irgendwie die Seele um. Wenn wir ein Musikstück einmal gehört haben, so ist die Seele dadurch geändert, sie reagiert beim zweitenmal ganz anders. Wir können nichts noch einmal erleben, weil das Erlebnis selber die Seele umformt, die erlebende Seele nicht mehr dieselbe ist. Die Seele kann nicht Erlebnisse abschütteln, wie man Staub vom Mantelkragen bürstet. Jede Tat schafft eine Disposition, leitet eine Gewohnheit ein. Und jede Gewohnheit ist eine seelische Umlagerung, die aller-

dings nicht abgeschlossen ist, sondern sich verstärkt oder auch sich abstumpft. Mit Recht sucht man vor allem eine erstmalige Versündigung zu verhindern. Das Wort „Principiis obsta!" hat seine tiefe psychologische Begründung eben darin, daß keine Handlung bloß in sich selbst, sondern stets auch als Umformung der Seele ihre Bedeutung hat. Andererseits liegt ein tiefer Sinn im juristischen Verfahren der strengeren Bestrafung der „Rückfälligen" und „Vorbestraften", weil man hier nicht bloß ein vielleicht zufälliges Unterliegen, sondern die dauernde Disposition der Seele treffen will.

Auch für die „Schwankungen" des Bewußtseins muß — ungeachtet des relativen Dauercharakters der Seele — eine Änderung des Substrats angenommen werden. Eine Dosis Alkohol ändert nicht bloß die momentane Stimmung der Seele und den Zustand des Leibes, sie verschiebt auch die Prävalenzverhältnisse in der Seele. Die Fähigkeit des logischen Denkens wird herabgesetzt, die Vorstellungsassoziationen stürmen zügellos einher, die Sinne werden unsicher. Auch der Wandel der Tages- und Jahreszeiten bedingt seelische Umlagerungen. Jeder Mensch ist im Frühling anders disponiert als im Spätherbst; die Phantasie ist im allgemeinen am Abend freier, sie arbeitet leichter als am Morgen. Wer hat nicht am Abend einen Brief geschrieben, ihn aber am nächsten Morgen nicht abgeschickt, weil er ihm so fremd vorkam, als wäre er nicht von ihm? Am deutlichsten vielleicht zeigt das periodische Vordringen und Zurücktreten des Sexualtriebes die seelische Umlagerung. Diese Schwankungen sind so beträchtlich, daß es unmöglich ist, auch für kürzere Zeiträume eine Normaldisposition anders denn als Fiktion gelten zu lassen.

Es leuchtet tief hinein in die Schwierigkeiten des Individualitätsbegriffs, daß die „Seele", das Substrat des sich wandelnden Bewußtseins, das man annimmt, um eine gewisse Regelmäßigkeit im flutenden Bewußtseinsstrom zu haben, auch ihrerseits als wandelbar gedacht werden muß.

6. Die Veränderungen des Mein. Daß unser seelischer Besitzstand sich beständig ändert, ist nicht bestritten. Man vergleicht die Erfahrung mit unablässig sich mehrendem

Schatze. Weniger klar ist man sich in der Regel, daß dieser Schatz sich auch beständig vermindert! Und vor allem, daß jede quantitative Vermehrung auch eine qualitative Veränderung des bisherigen Bestandes bedeutet. Die neuen Erfahrungen stellen sich verdunkelnd vor die älteren, das System unseres Wissens wird durch jede neue Erkenntnis in seiner Gesamtheit umgruppiert. Neue Erlebnisse rücken die früheren oft in ganz anderes Licht. Unsere Erfahrungen bleiben nicht in der Seele, wie Akten im Schranke, sondern sie wandeln sich unter dem Einflusse neuer Erfahrungen oft unmerklich, aber sicher, und nur der Mangel an objektiver Kontrolle läßt uns dessen nicht bewußt werden.

Wie undicht unser Gedächtnis ist, wird uns in der Regel erst bewußt, wenn wir es objektiv nachprüfen. Fast jeder Mensch ist erstaunt, wenn er eigene Briefe, Tagebücher, Werke aus vergangener Zeit zu lesen bekommt. Das habe ich geschrieben, das habe ich damals gewußt? fragt er sich bei jeder Seite.

Besonders merkwürdig jedoch wird das Problem, wenn wir den unbewußten Besitzstand der Seele heranziehen, das heißt, wenn uns plötzlich klar wird, daß das Vergessene gar nicht völlig verschwunden ist. Hypnotisierte, denen man einredet, sie seien wieder Kinder, sollen über ihren gesamten ehemaligen geistigen Besitzstand verfügen. (Ich weiß allerdings nicht, wie weit diese oft wiederholte Behauptung wirklich objektiv nachgeprüft ist.) Sicher ist, daß aus ganz unbekannten Tiefen unseres Ichs zuweilen ins Bewußtsein ein Wissen bricht, das völlig entschwunden war. Und jedenfalls ist die Wirksamkeit des Unterbewußten viel höher einzuschätzen, als es gewöhnlich geschieht, vor allem aus dem oben bereits berührten Grunde, daß jede inhaltliche Bereicherung der Seele auch eine struktive Veränderung bedeutet. Nicht *im* Bewußtsein vorhanden heißt keineswegs nicht *fürs* Bewußtsein vorhanden. Zahllose „instinktive" Reaktionen der Seele, Sympathien und Antipathien gehen auf Erfahrungen zurück, über die wir als deutliche Vorstellungen nicht mehr verfügen, die nur aus dem Unterbewußtsein wirken. Unser Geist ist reicher, als er selber weiß. Auch der weiteste Bewußtseinsumfang umspannt nur einen Teil seines Besitzes. Wir werden uns des tiefen

Wandels nicht bewußt, weil ein gewisser Grundstock, vor allem persönlicher Erinnerungen, uns stets leicht gegenwärtig bleibt, obwohl, wie gesagt, auch dieser sich fortwährend unmerklich ändert.

Neben den Wandlungen dürfen die Schwankungen des geistigen Besitzes nicht übersehen werden. Die zeitliche Nähe vor allem bedingt solche Schwankungen. Die Erfahrungen jedes Tages bilden einen rasch wechselnden Vordergrund vor dauernderem Hintergrund. Was uns heute vom Gestern und Vorgestern noch in brennenden Farben vor der Seele steht, was uns vielleicht vieles Bedeutsame und Große verdunkelt, ist, sobald es in zeitliche Ferne gerückt ist, vielleicht in einem Monat schon ganz vergessen. Und gegen Ende des Lebens treten die frühesten Erinnerungen wieder klarer hervor, wie man, wenn man von einem Gebirge wegwandert, die fernen höchsten Gipfel erst allmählich sich klar herausheben sieht, bis man in letzter Entfernung nur noch sie, in silberner Reinheit den Horizont überragend, erblickt.

Immerhin ist gerade dieser Fonds persönlicher Erinnerungen der Grund, der uns stets wieder vergessen läßt, daß wir nicht mehr dieselben sind wie ehedem. Daß vergangene Individualitätsphasen als Erinnerungen weiterleben, läßt übersehen, daß jene Phasen selbst längst abgeklungen sind. Genau betrachtet freilich zeigen gerade diese Erinnerungen, ebenso wie objektive Bilder von uns, am besten, wie sehr wir uns verwandelt haben. Sie geben die Möglichkeit, uns durch die mannigfach verschlungenen Wege unserer Vergangenheit zurückzutasten wie an einem Ariadnefaden, aber wir verwechseln die Möglichkeit, zurückzudenken, mit der Möglichkeit, alles das noch einmal zu erleben, die Kontinuität mit der Identität. Was wir an Erinnerung mit uns führen, sind die Bilder von längst dahingegangenen Personen, und so wenig der Besitz einer Photographie das Leben der dargestellten Person verbürgt, so wenig verbürgen solche Erinnerungen das Weiterbestehen vergangener Lebensphasen. Erinnerungen sind Reliquien nicht des eigenen Lebens, sondern des allmählichen Sterbens unserer Individualität. Denn wir sterben an jedem Tag, an dem wir leben.

7. Die Veränderungen des Innenbildes. Zugleich mit den darin eingehenden Erscheinungsformen der Individualität wandelt sich das Innenbild. Jeder Tag, ja jede Stunde, zeichnen neue Striche hinein, heben hier, dämpfen dort eine Farbe und ändern so das Ganze, indem sie Einzelheiten ändern. Die typischen Erscheinungen der Reifung, die körperlichen wie die seelischen Wandlungen, die Erweiterungen des geistigen Besitzstandes spiegeln sich in dem Innenbild des Individuums ebenso wie die vorübergehenden Schwankungen, die ebenfalls die Tönung des Bildes ändern. Dazu treten noch spezifische Änderungen des Ichbildes, die bloß aus der Art von dessen Zustandekommen erklärt werden müssen. Die Jugend hat eine andere Weise, sich selbst zu sehen, als der Greis. Dort mischt sich das Gefühl leidenschaftlicher hinein, drängt das Subjektive vor das Objektive, hier reiht man sich kühler ein in die Reihen der anderen. Auch Mann und Frau haben verschiedene Arten, ihr Innenbild zu formen; die Frau ist in der Regel subjektiver, der Mann unterliegt stärker sozialen Formungen. Denn das Hineinwachsen in einen Beruf hat bestimmte Wirkungen. Die spezifische Würde des Königs und des in machtvoller Stellung stehenden Politikers oder Fabrikherrn ist zwar ein Reflex des Außenbildes, beeinflußt aber auch das Innenbild.

Indem das Innenbild die anderen Erscheinungsweisen der Individualität in sich aufnimmt, ändert es sich doch nicht im gleichen Tempo mit ihnen. Oft eilt es voraus; so fühlt sich der Knabe, der Jüngling meist älter als er ist, sieht sich größer, freier, selbständiger und gefällt sich in dieser Ichrolle, die der Unterlage gar nicht entspricht. Oft aber bleibt auch das Innenbild hinter der tatsächlichen Entwicklung zurück; der Greis besonders will sich selbst oft nicht zugeben, wie alt er ist. Und alternde Frauen wenden alle möglichen Künste auf, um nicht nur anderen, sondern auch sich selbst ihr wahres Alter zu verstecken. So hat das Innenbild sein eigenes Schicksal, das sich oft bewußt loslöst vom realen Werden.

Trotzdem, kann vielleicht das Innenbild jene Zusammenfassung gewähren, die uns das Ich als beharrend im Strom der Wandlungen erscheinen läßt? Faßt, indem das Innenbild

das frühere Leben summarisch in sich aufnimmt, sich nicht die ganze Vergangenheit in ihm zusammen? Ein wenig vielleicht, aber nicht ganz und nicht so, daß man von Beharren sprechen könnte. Was schon von dem Gesamtschatz an Erinnerungen galt, gilt in noch höherem Grade von der komplexen Gestaltung, als die sich das Innenbild darstellt. Um lebensfähig zu bleiben, muß der Mensch nicht bloß seine Vergangenheit konservieren, er muß sie auch verleugnen. Er muß seine alten Rinden abstoßen, muß das Gestern vergessen können, um im Heute zu leben. Er muß ungerecht sein gegen frühere Stadien, so will es die Entwicklung. Denn Entwicklung verläuft, wie Hegel richtig gesehen hatte, nicht in kontinuierlichem Fortschreiten, sondern in Gegensätzen, die sich bekämpfen und erst später wieder zusammenfinden. Selbst das Strafrecht nimmt nicht an, daß ein Verbrecher zwanzig Jahre nach vollbrachter Tat notwendig noch Verbrecher sei; es gibt, indem es Verjährung der Schuld annimmt, zu, daß man ein anderer Mensch werden kann. Wieweit das Vergessen der eigenen früheren Ichrolle gehen kann, zeigen gerade gebesserte Verbrecher, bekehrte leichtfertige Renegaten aller Art, die alle das, was sie früher selbst gewesen sind, in den Pfuhl der Hölle verdammen. Nein, man kann die Ichrolle ausziehen wie ein altes Gewand und selbst vergessen, daß man sie je getragen hat. Und das Merkwürdige ist, daß fast jede augenblickliche Rolle dem Träger so erscheint, als habe er immer nur sie gelebt, wodurch dann die Täuschung von der Beharrung des Innenbildes entsteht. Aber keiner kann wissen, welche Möglichkeiten noch in ihm stecken. Mancher hat erst mit 70 Jahren das Gefühl, er selbst zu sein. Und vielleicht dann erst als Annäherung!

8. Die Veränderungen des Außenbildes. Ähnlich wie das Innenbild wandelt sich das Außenbild, da auch dies, obgleich in anderer Weise, die übrigen Erscheinungsformen der Individualität berücksichtigt. Dabei hält seine Umgestaltung ebenfalls nicht das Tempo der übrigen Entwicklungen ein, sondern bleibt oft zurück. Eltern sehen ihre Kinder stets kindlicher als sie sind; auch die Geschlechter sehen ineinander gern das Kind, denn der Mann sieht und liebt in der Frau die kindlichen,

spielerischen, neckischen Züge, aber auch die Frau sieht gern im Manne, wenn sie es ihm auch klugerweise meist verschweigt, die jungenhaften Züge, die noch durchschimmern. Freilich unterliegt das Außenbild ganz besonders dem Trägheitsgesetz. Es ist ja kein wirkliches Bild, sondern eine Abstempelung, und besonders Männer des öffentlichen Lebens müssen das erfahren. Hat ein Autor zufällig mit einer erfolgreichen Komödie begonnen, so sieht das Publikum, und wenn er ein Dutzend Tragödien geschrieben hat, nur den Komödiendichter in ihm und nimmt es ihm übel, wenn er anderes schreibt als Lustspiele. Der Politiker, der aus innerer Notwendigkeit seine Überzeugung wechselt, erscheint dem Außenstehenden als charakterlos, obwohl der wahre Charakter gerade darin sich zeigt, daß man eine Ichrolle, der man entwachsen ist, beiseite wirft; aber die Menge empfindet es als unbequem, umdenken zu müssen über einen anderen oder gar m i t einem anderen, und so bleibt das Außenbild zurück und wird falsch. — Umgekehrt wie in der Geschichte des Dorian Gray ändert sich der Mann, das Bild bleibt.

Freilich ändert sich oft das Außenbild in anderem Tempo und in anderer Richtung als der Mensch selbst. An dem in hohe Stellung aufsteigenden Manne sieht der Fernstehende meist nur die Amtsrobe, nicht den Menschen, der oft schlicht und einfach bleibt hinter glänzenden Titeln und Orden, oder der Schwäche verbirgt hinter amtlicher Würde. — Verleumdungen, ungerechte Anklage können ein Außenbild ganz entstellen. Das große Publikum macht zwischen einem Angeklagten und einem Verurteilten keinen Unterschied, eine vorübergehende Trübung des Außenbildes bleibt als dauernder Flecken haften.

Sehr eigenartig sind die Wandlungen des Außenbildes nach dem Tode. Denn das Außenbild überlebt den Menschen, ja erfährt schon am Grabe eine Wiedergeburt. In der Leichenrede bereits ersteht der Verstorbene in verklärtem Licht. Der politische Gegner wird ungefährlich, der beneidete Rivale ist kein Nebenbuhler mehr. Die Überlebenden sind pietätvoll und großmütig und reden nichts Böses über den Toten. Es ist nicht der Mollakkord der Begleitung allein, der hinzukommt, auch die Melodie ist eine andere.

In festerer Prägung tritt das Bild des Toten in die Geschichte. Aber es ist nicht endgültig. Es wandelt sich mit dem Bilde seiner Zeit. Dabei ist es ein Irrtum, an die „Objektivität" der Nachwelt zu glauben! Einige persönliche Züge der Entstellung entfallen gewiß, aber es ist nicht ohne Humor zu verfolgen, wie subjektiv die Weltgeschichte gerade Friedrich Schiller, der sie mit Emphase fürs Weltgericht erklärt hatte, im Laufe eines Jahrhunderts mitgespielt hat. Wie sie ihn beim Gedenkfest des Jahres 1859 zum nationalen Heros erhoben und dann in den Zeiten des Naturalismus unter die Phrasendrescher und Moraltrompeter eingereiht hat, um ihn später allmählich wieder steigen zu lassen. In dieser Welt des Wandels ist auch der Nachruhm kein dauernder Besitz, auch er unterliegt den Kursschwankungen des Tages und wandelt sich genau so lange, wie seine fragwürdige Ewigkeit dauert. —

9. Die Veränderungen der Individualitätsobjektivation. Die objektive Auswirkung ist bedingt durch die Wandlungen der übrigen Erscheinungsweisen. Es läßt sich im Lebenswerk der meisten Künstler die typische Wandlung von Sturm und Drang zu männlicher Abklärung, ja zu jenem „stufenweisen Zurücktreten aus der Erscheinung", das Goethe als Alterscharakteristikum nennt, beobachten. Auch untypische Wandlungen und Schwankungen lassen sich im Werke wiedererkennen. Goethe meint, im Werke Schillers die Stellen namhaft machen zu können, die unter dem Einfluß des Alkohols entstanden sind. All das ist bekannt. Die Wandlungen des Stils sind Wandlungen des Menschen. —

Indessen auch losgelöst vom Urheber führen die Werke ihr eigenes Leben. Zunächst ganz materiell. Die Bilder Tizians sind nicht mehr dieselben, die sie waren; die Pigmente sind nachgedunkelt, und sie geben uns nur eine schwache Vorstellung von der einst gefeierten Farbenpracht. Daß die Bildwerke des Altertums ihr tragisches Geschick gehabt haben, bezeugen die Torsi unserer Museen. Aber nicht nur Verluste, auch Gewinne bucht die Geschichte. Das wundervolle Patinagrün der Kuppeln der Gontardschen Kirchen auf dem Berliner Gendarmenmarkt und anderer Barockbauten ist erst später hinzugekommen und gibt

den Werken besonderen Reiz, ja vielleicht haben sogar die Franzosen dem Heidelberger Schloß durch die Zerstörung einen künstlerischen Dienst erwiesen, da es ohne Dach, als Ruine ästhetisch reizvoller ist, als es vorher war.

Tiefer greifen jene Wandlungen, die nicht im Werke selbst, die in der Verarbeitung durch die Nachlebenden liegen. Denn die Werke der Kunst, der Wissenschaft, der Religion sind nur scheinbar objektiv, in Wahrheit beruht ihr Dasein als geistige Werte in ihrer Resubjektivierung durch die Nachwelt. In Wahrheit leben Luther und Beethoven nicht in dem mit Druckerschwärze gefärbten Papier ihrer Bücher und Noten, in Wahrheit leben sie nur dadurch, daß diese Objektivierungen in lebenden Subjekten wieder auferstehen.

Von diesen aber belebt jedes die Geister der Toten mit seinem eigenen Blute. Jede Generation, ja jedes Individuum liest einen anderen Shakespeare, spielt einen anderen Bach. Das liegt zum Teil an Äußerlichkeiten; denn eine Bachsche Fuge, auf einem Blüthnerflügel gespielt, ist auch objektiv ein anderes Werk als jenes, das im 18. Jahrhundert auf einem Clavicembalo oder einem Spinett erklang. Und Shakespeares Hamlet, der auf der Drehbühne mit elektrischen Lichteffekten erscheint, ist nicht derselbe wie jener, der auf dem Globetheater des XVII. Jahrhunderts gespielt wurde. Tiefer aber als diese auf äußerlichen Mitteln beruhenden subjektiven Umbildungen gehen die rein psychologischen. Wenn wir vergleichen, was die englischen Komödianten des XVII. Jahrhunderts, was Voltaire, was Lessing, was Goethe, was Schiller, was die Romantik, was Otto Ludwig aus Shakespeares Werken herausgelesen haben, so würde einem, wenn nicht die Namen übereinstimmten, kaum der Gedanke kommen, es handle sich um „dieselben" Werke, um „dieselben" Objektivationen „derselben" Individualität! Und wie hat das Werk Christi sich geändert im Laufe der Jahrhunderte! Er, der reines Feuer vom Altare brachte, hat nicht immer reine Flamme entzündet! In jedem Jahrhundert mehrmals lebte seine Lehre in immer wechselnder Gestalt wieder auf. Es ist angeblich dieselbe Lehre, die in Nicäa und Trient, die in Cluny und Wittenberg, die

vom General Booth, von Schleiermacher gelehrt wurde, und doch wie sehr hat sie sich jedesmal gewandelt und wieviel neue Wandlungen stehen ihr noch bevor! Und lebt sie nicht gerade d u r c h ihre Wandlungsfähigkeit?

Gewiß versucht die Geschichtsschreibung die Wirkung vom Urheber zu trennen. Aber gelingt das jemals ganz?

10. R ü c k b l i c k. Welch seltsames Schauspiel! Die Individualität, die zunächst in 7 verschiedenen Aspekten vor unseren Augen facettierte, ist durch Festlegung dieser Erscheinungsweisen keineswegs gefaßt, nein, es erwies sich, daß sie in jedem dieser Aspekte sich unablässig änderte, teils innerer Bestimmung folgend, teils als Spielball äußerer Einwirkungen. Was soll dieser flutenden Mannigfaltigkeit gegenüber, für die ein strudelnder, flimmernder, springender Bergbach ein höchst unzulängliches Gleichnis ist, das tote Schema der rationalen Logik A ist A? Nein A, wenn darunter eine Individualität gedacht wird, ist in keinem zweiten Augenblick A, dasselbe A wie im ersten.

Es gibt vom Ich keinen rationalen Begriff mit gleichbleibenden Merkmalen, wie ihn die alte Logik heischt. Das einzige, was man zugeben kann, ist, daß eine gewisse Kontinuität besteht, und das ist's denn auch, was den Glauben an die angebliche Identität des Individuums mit sich selbst hat aufkommen lassen. Aber Kontinuität ist keine Identität! Mögen einzelne Partien der Individualität festere Konsistenz haben, auch sie unterliegen der Wandlung. Wie der wissenschaftlich Denkende den Gletscher, der dem Laien als fester Block erscheint, als Fließendes erkennt, so muß der philosophisch Denkende das Ich nicht als „Ding", als Substanz, als feste Form, sondern als ein unablässiges Geschehen begreifen. Jedes feste Bild, jeder feste Begriff verfälscht die Wirklichkeit. Denn gerade in dieser Variabilität liegt ein gut Teil des irrationalen Charakters begründet. Diese Veränderung ist nicht aus den früheren Stadien errechenbar. Was sich vorausbestimmen läßt, die Stadien der Reifung z. B., sind nur das Generelle, nicht das Individuelle; denn jeder Einzelmensch hat s e i n e Art zu reifen und zu altern. Es wäre Gaukelspiel, wenn ein Historiker behaupten wollte, im jungen Goethe bereits den Verfasser des

zweiten Faust aufzeigen zu können: das wären vaticinia post eventum, die über die Irrationalität des individuellen Seins nicht hinwegtäuschen können, eine Irrationalität, die — wie ich später zeige — zum Teil ihren Grund darin hat, daß der Einzelmensch gar nicht bloß Einzelmensch ist, sondern in untrennbarem Zusammenhang mit der Umwelt steht, zum Teil aber auch im Wesen der Individualität selber beruht.

Zuweilen stellt man die Veränderlichkeit der Individualität als typische Kulturerscheinung hin und neigt dazu, den primitiven Menschen als stationär zu denken. Es dürfte sich jedoch nur um einen Unterschied des Tempos handeln, die sprichwörtliche Schnellebigkeit des modernen Menschen. In der Tat rechnen wir heute nach Minuten und Sekunden, wo noch der mittelalterliche Mensch höchstens nach Stunden rechnete. Wir verarbeiten eine unendlich größere Zahl von geistigen Inhalten als der Primitive und sind daher mehr Einflüssen ausgesetzt; auch schiebt sich die Zeit des Reifwerdens immer weiter hinaus — aber es handelt sich bei alledem nur um Gradunterschiede. Gewiß wird der Primitive in vieler Hinsicht früher zum „Manne", er bleibt aber andererseits auch länger Kind, er bewahrt die Variabilität der Persönlichkeit auch noch in einem Alter, wo der Kulturmensch längst gelernt hat, sich zu „beherrschen", d. h. eine Einheitspersönlichkeit auszubilden, wozu in dieser bewußten Form der Primitive niemals gelangt. Nicht die Wandelbarkeit überhaupt, nur die Art des Wandels wechselt. Immer geht die Zeit als wesentlicher Faktor ein in den Begriff der Individualität. Wir s i n d niemals, wir w e r d e n immer. Und wenn wir aufhören zu werden, so s i n d wir auch nicht mehr.

So unberechenbar jedoch das Werden des Ich auch erscheint, es ist darum kein Chaos. Wohl kann es weder aus inneren Faktoren noch aus äußeren, noch durch eine konstante Funktion zwischen beiden errechnet werden, und doch trägt es eine Richtung in sich, die zwar mannigfach sich anpaßt, aber doch stets zum mindesten m i t bestimmt wird durch innere Faktoren. Somit türmen sich neue Probleme auf, einerseits das der inneren Einheitlichkeit des Ich und andererseits das seiner Grenzen und seiner Beziehungen zum Nichtich.

III. Kapitel.

Die Spaltungen der Individualität.

1. Die Einheit des Individuums als Problem. Wenn die Philosophen, soweit sie das Ich überhaupt einer Überlegung würdigten und es nicht stillschweigend als bekannt voraussetzten, darüber eine Aussage machten, so war es in der Regel die, daß es „einheitlich" sei. Indessen scheint mir dieser Glaube an die Einheit des Ich nur der Bequemlichkeit der betreffenden Denker seinen Ursprung zu danken, wie — um einen hübschen Scherz Lichtenbergs aufzunehmen — die Tausendfüßler nur darum ihren Namen führen, weil niemand sich die Mühe gibt, bis vierzehn zu zählen. In der Tat kann man nur dann, wenn man die vielfältigen Abspaltungen, die ganze Komplexe des Ich gleichsam in einer Versenkung entschwinden lassen, und die tiefen Gegensätze innerhalb des Bewußtseins, die sich oft zu Qual und Tragik steigern können, gewaltsam übersieht, von einer Einheit des Ich reden. Auch simultan ist das Ich nicht Einheit und zwar in keiner seiner Erscheinungsformen. Unter welchem der sieben Aspekte man die Individualität betrachten mag, stets ist sie ein Vielfältiges, dessen Einheit künstlich hergestellt werden muß und nie ganz erreicht wird. Ja, wenn man unter Einheit die kompakte Einheit der Totalität begreift, so ist festzustellen, daß diese nie ganz vorhanden ist. Wir sind niemals ganz wir selbst.

Nein, das Individuum ist nicht In-dividuum! Die Individualität unterliegt nicht nur sukzessiven Veränderungen, sondern auch simultanen Spaltungen. Freilich sind im Gebiet des Bewußtseins der Begriff der Sukzession und der der Gleichzeitigkeit nicht immer zu trennen, da wir stets Vergangenes in der Form von Erinnerungen einbeziehen können in die Gegenwart und besonders eben Verflossenes noch eine Weile perserveriert.

Daher wirken rascher Wechsel, sehr kurze Schwankungen, besonders wenn sie alternieren, doch als Gleichgewicht, und als solche werden wir die Spaltungszustände im Bewußtsein hier ansehen. Aber es gibt auch wirkliche Gleichzeitigkeit im Bewußtsein, denn die Enge des Bewußtseins ist niemals auf absolute Einheit festgelegt, sondern duldet sehr wohl eine gewisse Mehrheit, in der freilich gewöhnlich ein Bestandteil vorherrscht. Blicken wir hinein in uns selbst, so werden wir finden, daß jedes Ich ein Schauplatz ist von Schlachten, in denen die Kämpfe der äußeren Welt ihren Widerhall finden, ja, in denen sie zum guten Teile wurzeln. Besonders der Ethik ist dieser Begriff des inneren Kämpfens geläufig; daß er mehr ist als bloßes Bild; daß ihm reale Tatsachen zugrunde liegen, das zu zeigen ist meine Absicht.

Aber man darf nicht bloß an Spaltungen des bewußten Ich denken; die meisten Spaltungen gehen so vor sich, daß ein Teil des Ich ins Unter- oder Unbewußte gedrängt wird, so daß nur ein Teil des Gesamtich auf der Bewußtseinsbühne agiert. Aber auch das ist Spaltung, und diese Spaltungen sind noch weit radikaler als jene, bei denen zwei Iche auf der Bewußtseinsbühne miteinander ringen.

2. Die Spaltungen des unmittelbaren Bewußtseins. Bereits für das unmittelbare Erleben, das Ichgefühl, besteht keine geschlossene Einheit. Wie oft streiten in uns zwei Gefühle, Lust und Unlust, Sympathie und Abscheu, Furcht und Lockung miteinander! Alle sogenannten Mischgefühle, deren Name gewiß nicht wörtlich zu nehmen ist, sind in Wahrheit miteinander ringende Gefühlsgegensätze: das Tragische, das Lächerliche, der wehmütige Humor und viele anderen Gefühle. — Und mit den Begehrungen ist's ähnlich. Wir können zu gleicher Zeit wollen und nicht wollen. Zwei Iche scheinen in uns zu kämpfen: das eine lockt, das andere warnt, und meist taucht dahinter ein drittes auf, das sich über die streitenden Parteien zu erheben strebt und so fort ins Unabsehbare. Wer kennt nicht diese Zustände des Schwankens, der Unentschlossenheit, der Versuchung, der man widerstrebt, und hundert ähnliche, die alle die Einheit der

Individualität aufheben, weil sich die Individualität zerspaltet und zu gleicher Zeit nach zwei und oft noch viel mehr Seiten gezogen wird?

Derartige Zustände kennen wir auch auf geistigem Gebiete. Was ist die Unfähigkeit zur Konzentration, die Unaufmerksamkeit, die Abgelenktheit anders als eine Uneinheitlichkeit des Bewußtseins, ein Hinundhergerissenwerden zwischen verschiedenen Interessen? Die Einheit des Bewußtseins, seine „Enge", sind gar nicht ursprünglich, sondern zum guten Teil anerzogen und haben sich, da sie sich als nützlich im Daseinskampf bewährten, allmählich erst herausgebildet. Aber hinter der Bühne des Bewußtseins toben die Kulissenkämpfe, die dem Zuschauer nur verborgen bleiben.

3. Die Spaltungen der leiblichen Individualität. Eine wirkliche Einheit scheint der Leib zu sein. In wunderbarer Harmonie, wie Räder eines feinen Mechanismus, scheinen seine Teile ineinanderzugreifen, ja darüber hinaus, in gewissen Restitutions- und Heilungsprozessen, stellt sich die Einheit von selbst wieder her, wenn sie von außen gestört worden ist. Diese Einheit des Organismus ist keineswegs erst durchs Bewußtsein gegeben, sondern ist gerade dort am größten, wo das Bewußtsein nicht eingreift. Das Bewußtsein scheint oft sogar die körperliche Einheit eher zu durchbrechen als sie zu fördern. Das Bewußtsein tritt gerade dort auf, wo die Einheit des Organismus ins Schwanken kommt, es ist biologisch betrachtet gleichsam ein Signal, um die bedrohte Einheit wiederherzustellen. So betrachtet, erscheint das Bewußtsein jedoch ganz irrational sich zu betätigen. Manche Störungen des Körpers, die für die Gesamtheit wenig bedeuten, die Karies eines Zahns, die Verletzung eines Fingernagels sind von quälenden Schmerzen begleitet, während tiefgreifende Zerstörungen in Lunge oder Gehirn gar nicht empfunden werden.

Aber tief unter der Schwelle unseres Bewußtseinslebens tobt unablässiger Kampf. Unser Leib ist, ohne daß wir es spüren, ein Feld für einen Krieg ohne Ende. Nicht friedlich wohnen die 200 Billionen Zellen, die zu bestimmter Zeit einen Menschenleib

aufbauen, nebeneinander; unablässig wogt erbitterte Konkurrenz. In engem Raum drängt sich Organ an Organ, kämpft Zellenkomplex mit Zellenkomplex, nur durch funktionelle Anpassung zu zeitweiligem Ausgleich gelangend. Selbst in der einzelnen Zelle herrscht nicht Burgfrieden, ja, der Wettbewerb zwischen den kleinsten Lebenseinheiten ist besonders lebhaft. Neuere Forscher haben gerade den „Kampf der Teile im Organismus" zur Deutung des organischen Lebens herangezogen.

Die funktionelle Einheit des Organismus ist daher nicht das Produkt friedlich-schiedlicher Verträge, sondern erbitterten Streites. Und sie ist auch als vollendete Tatsache nicht so groß, wie vielfach angenommen wird. Beim Menschen erscheint die Vereinheitlichung besonders weit fortgeschritten, doch ist sie auch hier nicht vollkommen. Er kommt oft in Lagen, wo seine Reflexe sich widersprechen, seine Instinkte unsicher sind, vor allem aber kann bei ihm eine Spaltung eintreten durch das Dazwischenkommen des Bewußtseins, das oft die physische Einheitlichkeit aufs äußerste gefährdet.

4. Die Spaltungen der Seele. Die Uneinheitlichkeit des Augenblicksbewußtseins ebenso wie die des Leibes zwingen uns, auch die Seele nicht als vollständige Einheit zu denken.

Besonders wenn gewisse Gefühls- und Willenskonflikte öfter auftauchen, scheint es, daß zwei selbständige Iche miteinander ringen. „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust" klagt Faust, und oft genug hat es den Anschein, als wären es ein gut Teil mehr. Der psychologischen Betrachtungsweise entspricht es eher, von Gegensätzlichkeit der „Funktionen" zu sprechen. Nicht bloß vereinzelte Regungen kämpfen miteinander, sondern ihre dispositionellen „Träger". Der Konflikt zwischen Denken und Gefühl, zwischen Wissen und Glauben ist typisch. Selbst den großen Aristoteles läßt eine bekannte Fabel zum Sklaven seiner Verliebtheit werden. Haß und Liebe schalten oft das Urteil gleichsam aus. Das Prävalenzverhältnis der Funktionen, das die differentielle Psychologie in an sich berechtigter Fiktion als beharrend ansieht, muß als erschütterlich gedacht werden. Stellt man die Seele als monarchisch organisiert vor, so fehlt es jedenfalls

nicht an häufigen Revolutionen und Gegenrevolutionen. Es wäre überhaupt besser, statt des Kollektivums „die Seele" lieber den Plural „die seelischen Funktionen" zu brauchen, andererseits jedoch spielen in jedes Erleben sämtliche Funktionen, wenn auch in wechselnder Stärke, hinein. Das Bewußtsein allein ist kein Beweis für die Einheit der Seele, im Grunde kommt die Einheit des Bewußtseins fast immer durch einen vorhergehenden Kampf im Unterbewußtsein zustande, wie die meisten Alleinherrscher nur durch Unterdrückung von Rivalen zur Regierung gelangen. Die „Enge" des Bewußtseins sagt nichts darüber aus, wie die darin erscheinende Einheit zustande gekommen ist. Wenn aus einer engen Tür auch stets nur eine Person nach der anderen herauskommt, so kann jenseits der Tür doch ein heftiger Kampf einer andrängenden Masse stattgefunden haben, aus der sich jene Einzelnen herausgelöst haben. So darf man aus der Einheit des Bewußtseins nicht auf die Einheit der Seele schließen.

Nun nimmt man im allgemeinen an, das Bewußtsein habe den Nutzen, daß durch Ausgleich zwischen widerstreitenden Begierden die Erhaltung des Organismus gewahrt werde. Oft jedoch siegt die „Vernunft" auch nicht. Das Kind, das durstig ist, trinkt, auch wenn es weiß, daß der kalte Trunk ihm schadet. Der Morphinist greift zu seinem Gift, obwohl er weiß, daß es ihn ins Grab bringen wird. Die Vernunft als Sprecherin des einheitlichen Lebenswillens unterliegt eben sehr oft partikularistischen Tendenzen. Die Einheit der Seele, von der manche Philosophen als dem festesten Punkt in der Welt ausgingen, besteht in Wahrheit gar nicht. Was als Einheit erscheint, sind oft sehr flaue Kompromisse. Und wenn die Philosophie den Menschen durch die Vernunft regiert werden läßt, so ist zu bedenken, daß er sich oft recht unvernünftig benimmt.

5. Die Uneinheitlichkeit des seelischen Besitzstandes. Mit den Spaltungen der Seele ist auch eine Uneinheitlichkeit des seelischen Besitzstandes gegeben, da jede Verschiebung der psychischen Dispositionen eine Umgruppierung in der Welt der geistigen Inhalte bedeutet. Das ist experimentell festzulegen, da jeder wechselnde Gemütszustand ganz

andere Assoziationsketten ins Bewußtsein ruft. Im Zustand mangelnder Konzentration nehmen unsere Sinne beständig Eindrücke auf, die mühsam gesponnene Gedankenfäden jäh zerreißen.

Aber auch das, was wir als festen geistigen Besitz ansehen, ist nicht so geordnet, wie wir gern annehmen. Diejenigen, in deren Hirn alles Wissen wie in etikettierten Schubladen verstaut ist, sind wahrlich nicht zu beneiden. Im schöpferischen Geiste brodelt es wie in erhitzter Retorte, so nur kann es zu neuem Guß und neuer Formung kommen. Der Geist des echten Denkers ist ein Schlachtfeld von hin- und herwogenden Ideen, kein Paradefeld mit geordneten Schwenkungen. Die Widersprüche sind es, die vorwärtstreiben, aus Staunen und Zweifeln erwachsen Probleme und Antworten. Nicht, daß er mit billigen Antworten die Widersprüche des Daseins verkleistert, nein, daß er dort noch Abgründe und Dunkelheiten sieht, wo andere vorübergehen, das macht den Denker. Er hat den Sinn für die Uneinheitlichkeit des Seins außer sich und dessen Widerspiegelungen in sich. Was C. F. Meyer seinen Hutten sagen läßt: „Ich bin kein ausgeklügelt Buch, ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch", das gilt von jedem echten Denker. Nur wer sich krampfhaft an einen Standpunkt klammert, wird glauben, mit e i n e m System die Fülle der Welt eingefangen zu haben. Gewiß, man mag Systeme bauen; man muß es sogar, und es ist fruchtbar und wertvoll, die Möglichkeiten e i n e s Standpunkts zu letzter Konsequenz durchzudenken; aber man sei sich bewußt, daß die so erzielte Einheitlichkeit künstlich ist. Die Einheit einer Weltanschauung, die durch Fernhalten aller Widersprüche entsteht, ist nicht fünf Batzen wert. Die Konsequenz der Scheuklappen ist im tiefsten unphilosophisch, mag sie unter Philosophen auch noch so häufig anzutreffen sein. Es ist ein billiger Sport mittelmäßiger Köpfe, in den Werken eines Plato, eines Goethe, eines Nietzsche nach Widersprüchen zu stöbern, statt die innere Notwendigkeit dieser Widersprüche zu begreifen und gerade den Reichtum jener Geister daraus zu erkennen. Wer immer nur hartnäckig in einer Richtung geht, wird weder die ganze Gegend kennen lernen, noch sehr weit kommen, da er bald vor undurchdringlichen Hemm-

nissen stehen wird; nur wer mannigfache Wege geht und ausbiegen und manövrieren kann, hat Aussicht, sich allseitig zu orientieren.

Im übrigen ist es erstaunlich, wieviel Widersprüche in einem Hirn bestehen können, ohne störend empfunden, ja ohne bemerkt zu werden. Daß man zugleich an die biblische Schöpfungsgeschichte und die Darwinsche Entstehung der Arten, daß man zugleich an die Unendlichkeit der Welt und an die zentrale Stellung der Erde und die Erlösung der Menschen durch Christi Opfertod, daß man an die Notwendigkeit der Naturgesetze und zugleich an die Unglückszahl 13 glaubt, sind nur ein paar, auch von bedeutenden Geistern bezeugte Tatsachen dieser Art.

Dabei ist es möglich, ganze Partien des Geistes gleichsam herauszunehmen. In der Hypnose werden die geläufigsten Erinnerungen des Individuums wie zugedeckt, feste Gedankenketten abgestellt wie Gasleitungen. In der Psychoanalyse sind die merkwürdigsten Verdrängungsphänomene aufgehellt worden, daß ganze Erlebniskomplexe ins Unterbewußtsein gedrängt und dort eingesperrt gehalten werden wie Verbrecher in unterirdischem Kerker, an dessen Stäben sie nur zuweilen rütteln oder von wo sie gar plötzlich einbrechen in die gesittete Oberwelt des Bewußtseins, hier Unheil und Zerstörung anrichtend.

6. Die Spaltungen des Innenbildes. Das Innenbild von der Individualität will zwar eine Vereinheitlichung sein, indessen spiegeln sich die Spaltungen der anderen Erscheinungsformen auch in ihm. Das Merkwürdige ist, daß derartige Spaltungen vielfach nicht als Spaltungen eines einheitlichen Ichbildes, sondern als zwei einander gegenüberstehende vollständige Ichbilder ins Bewußtsein treten. Wenn zwei widersprüchliche Begehrungen im Menschen sich bekämpfen, so scheinen es vielfach zwei komplexe Personen zu sein, die in ihm streiten. In pathologischen Fällen tritt derartiges als eine Form der Besessenheit heraus: eine teufliche Stimme spricht und lockt, oder ähnliche Spaltungen treten auf. Zuweilen erhalten die verschiedenen Ichbilder sogar verschiedene Namen: in Robert Schumann z. B. lebten zu gleicher Zeit ein sanfter „Eusebius" und ein tatenfroher „Florestan".

Eine besonders typische Spaltung ist der Konflikt mit dem

rationalisierten Einheitsich, das jeder Mensch im Laufe seines Lebens in sich ausbildet und das später ausführlich zu besprechen sein wird, und einer auf Grund irrationaler, plötzlich auftauchender Stimmungen sich ergebenden zweiten Rolle. Besonders religiöse und moralisierende Schriftsteller sprechen oft von diesem Kampfe der Einheitspersönlichkeit, die als die „wahre" oder „bessere" erscheint, mit solchen aus unberechenbaren Tiefen der Seele plötzlich auftauchenden Eindringlingen, die das Ich von der gewohnten Bahn ablenken wollen, die auch als Personen, oft sogar mit bestimmten Namen erscheinen.

Besonders eigentümlich sind jene Fälle der Spaltungen des Innenbildes, wo eine tatsächliche Simultaneität, nicht bloß ein häufiger Wechsel besteht. Wir kennen solche Zustände vom Lesen eines Romans her, wo wir uns in den Helden einfühlen und doch daneben unseres gewöhnlichen Selbst bewußt sind. Es bestehen da zahllose Übergänge vom wirklichen Sicheinsfühlen mit der fremden Rolle bis zum klarbewußten Nebeneinander. Der Kunstgenuß beruht nicht zum geringsten Teil auf dieser Fähigkeit, sich in fremde Personen einzuleben. Indessen verhalten sich die einzelnen Menschen verschieden. Während der Typus des „Mitspielers" sich ganz in der fremden Rolle vergißt, ist der „Zuschauer" auch dann, wenn er mit dem anderen fühlt, sich stets seines im bequemen Stuhle sitzenden Selbsts bewußt. Auch im Traume kommen solche Persönlichkeitsspaltungen vor, oft in eigentümlich dramatischer Form.

Für viele Menschen ist es sogar vitales Bedürfnis, neben ihrem Normalichbild ein künstliches Ichbild zu schaffen, eine imaginäre Vorstellung von sich, die als „Lebenslüge" sie über die Wirklichkeit des Daseins hinwegtäuscht, obwohl diese gar oft sich neben das Idealbild drängt und die Spaltung schmerzlich ins Bewußtsein bringt. Andererseits ist die Fähigkeit, sich selbst unter einem idealisierten Ichbild zu denken, der Ansporn zu starken Entwicklungen, was denn auch — wie später zu zeigen sein wird — von der Erziehung bewußt geübt wird.

7. Die Spaltungen des Außenbildes. Daß es überhaupt nicht ein Außenbild gibt, sondern strenggenommen

so viele, als Menschen das Individuum bespiegeln, ist schon bemerkt. Merkwürdiger ist bereits, daß diese sich widersprechenden Außenbilder keineswegs alle ganz falsch sind, sondern daß tatsächlich dasselbe Individuum verschiedenen Menschen gegenüber je ein anderes ist. Derselbe Mensch, der im Freundeskreis ein gemütlicher Plauderer ist, gibt sich im Amt als unnahbarer Geheimrat und eherner Vorgesetzter, darum, weil die soziale Konstellation ihm diese Außenseite aufzwingt. Es ist zuweilen schwer, sich einem bestimmten Außenbilde, das andere an uns herantragen, entsprechend zu benehmen, oft recht peinlich, wenn wir unerwartet einer Atmosphäre von Verehrung oder Feindseligkeit gegenüberstehen. Derartige zwiespältige Beziehungen gehören zu den subtilsten soziologischen Problemen. So werden die Spaltungen des Außenbildes besonders bewußt, wenn ein Mensch zu gleicher Zeit zwei verschiedene Außenaspekte darbieten muß, wenn ihm etwa ein Freund, der ihn in höchst unfeierlichen Lagen kennt, bei einer feierlichen Situation in die Quere kommt. Wer sich zu beobachten weiß, hat diese Spaltungen des Außenaspekts je nachdem als peinlich oder komisch empfunden.

Kompliziert wird der ganze Phänomenkomplex noch dadurch, daß die Legendenbildung, der wir bereits früher begegneten, sich auch der Spaltungen bemächtigt, so daß jede Partei nicht nur i h r Außenbild hat, nein, daß sie es auch ins Mythische steigert. So gibt es nicht nur eine protestantische Legende von Luther, in der er als idealer Glaubensstreiter erscheint, es gibt auch eine katholische, worin er als ein plumper, gemeiner Verbündeter des Antichristes gesehen ist. Und so geht's mit jeder bedeutenden Persönlichkeit mehr oder weniger. Die schon im Innern vorhandenen Spaltungen werden in der Spiegelung nach außen ins Unabsehbare vergröbert, so daß der Karneval des Lebens durch legendäre Gestalten noch abenteuerlicher gemacht wird. Und selbst in der angeblich wissenschaftlichen Geschichte arbeitet die mythenbildende Phantasie des Volkes weiter, um Menschen zu Heroen und Dämonen und oft zu beidem auf einmal umzuschaffen.

8. Die Spaltungen der Objektivation. Desgleichen projizieren sich die inneren Spaltungen des Ich auch in seine Taten und Werke. Der Hypnotisierte, dem man einredet, er sei ein fünfzehnjähriges Mädchen, schreibt mit dünner, ungelenker Schrift, und auch die pathologischen Persönlichkeitsspaltungen äußern sich in der Schreibweise. Besonders der Schauspieler muß Projektionsfähigkeit für innere Zustände besitzen, denn das Wesen des Schauspielers beruht nicht (wie das Publikum meint) darin, daß er äußerlich darstellt, was er innerlich nicht erlebt; nein, es beruht darin, daß er alles darzustellen vermag, was er innerlich erlebt. Seine Kunst ist nicht so sehr Kunst der Verstellung als der Darstellung.

Auch der Dichter muß die Fähigkeit haben, den Ausdruck, und zwar sprachlichen Ausdruck, für gespaltene Zustände zu finden. Wie schon der Schlaftraum „dramatisiert", d. h. wie sich hier das persönliche Erlebnis in verschiedene Rollen auseinanderlegt, so in noch höherem Grade der Wachtraum des Dichters. Da werden die Spaltungen des Innenbildes zu kompakten Gestalten: Faust und Mephisto, Tasso und Antonio. Unklar erlebt derartiges jeder Mensch; der Dichter hat die Fähigkeit der klaren Gestaltung. Bei ihm werden jene Spaltungen zu sprechenden und handelnden Wesen, die alle ein wenig Anteil haben an der Individualität des Schöpfers und in ihrer Gesamtheit doch noch lange nicht die Gesamtheit seiner Individualität ausmachen. Wüßten wir's nicht aus dem inneren Erleben, so würden uns die Objektivationen belehren, daß die Einheit des Ich nicht besteht, daß der Mensch nach Goethes Ausdruck ein „Kollektivwesen" ist.

9. Die Einheitlichkeit des Ich als Aufgabe. Blicken wir auf diese zahllosen Spaltungen der Individualität zurück, so scheint sie ein launisches Versteckspiel zu treiben, und man kommt sich selbst wie jener Ritter vor, der einen in hundert Formen ihn narrenden Geist zu haschen strebte. Und doch hilft es nichts, angesichts dieser Schwierigkeiten den Kopf in den Sand zu stecken und sich auf ein trotz all dieser hydraartigen Spaltbarkeit bestehendes Einheitsgefühl zu berufen,

wenn immerhin sichere Tatsachen dem entgegenstehen. Gefühle können täuschen und tun das nachweislich sehr oft, und dem abstrakten Gefühl für die Einheit der Person steht häufig genug das der Zerrissenheit entgegen. Daß die Individualität darum einheitlich sei, weil sie räumlich von der Haut umgrenzt scheint und aus dieser Umgrenzung ein auf gewisse Zeitspannen einheitliches Handeln hervorgehen kann, berechtigt so wenig dazu, die Individualität als Einheit zu fassen, als der Umstand, daß ein Parlament in einem Hause vereinigt ist und zuweilen einheitlich handelt, berechtigt, dies Parlament als Einheit anzusehen. Denn in Wahrheit gibt es im Ich wie im Parlamente Spaltungen (Fraktionen), die sich heftig befehden, die Einheit kommt überall nur dadurch zustande, daß eine Majorität eine Minorität zum Schweigen bringt, und wirklich als vollkommene Einheit fühlen sich beide Körperschaften nur in besonderen Augenblicken. Ja, das Gefühl der Einheit bei objektiv nachweisbarer Gespaltenheit des Ich beweist gerade die Vollkommenheit der Spaltung, wie radikal der abgespaltene Teil der Individualität ins Unbewußte abgedrängt ist. Nein, man muß das Dogma von der simultanen Einheit des Ich ebenso preisgeben wie das von der sukzessiven, ja es ist nicht einmal ein Zeichen für große Leistungsfähigkeit des Individuums, wenn es allzu einheitlich ist. Annähernd vollkommene Einheit des Ich läßt Ibsen seinen Peer Gynt nur im — Irrenhaus finden. Selbst aber, wenn jenes Einheitsgefühl, auf das manche Theoretiker aufbauen, eine weit sicherere und nachweisbarere Tatsache wäre, als diese schlechten Psychologen annehmen, selbst dann noch wäre seine Entstehung ein interessantes Problem, und als solches wird es von mir betrachtet werden. Meiner Anschauung nach *ist* das Ich nämlich keine Einheit, sondern strebt eine zu *werden*, eine Einheit in sich und eine Einheit mit andern, und diesem höchst verwickelten Rationalisierungsprozeß wird der ganze zweite Teil dieses Werkes gewidmet sein.

Auf keinen Fall ist Einheitlichkeit etwas Gegebenes, sondern etwas, dem sich der Mensch annähern kann. Daß ein solches Streben nach Einheit in jeder Individualität notwendig, daß es

eine soziale, in mannigfacher Hinsicht begründete Forderung ist, wird später zu besprechen sein, wo der Begriff der Rationalisierung zur Sprache kommt. Das Ich ist nicht einheitlich, aber es vereinheitlicht sich. Die irrationale Individualität strebt zum Ideal der geschlossenen „Persönlichkeit", und es wird zu zeigen sein, welch bedeutsamen Forderungen des Lebens sie damit entgegenkommt. Aber daneben ist auch der Wert der Spaltbarkeit des Ich nicht zu vergessen. Nicht nur der Diplomat, der Geschäftsmann, die Gesellschaftsdame müssen imstande sein, verschiedene Ichrollen nebeneinander zu spielen, es ist auch unumgänglich, daß wir in unserm geistigen Besitz höchst heterogene Möglichkeiten bewahren, daß wir je nach der Lebenslage andere seelische Funktionen in Prävalenz bringen können. Alles das aber hat die Spaltbarkeit der Individualität zur Voraussetzung. Ja sogar die Möglichkeit, daß wir in uns eine „Einheitspersönlichkeit" aufzubauen vermögen, beruht darauf, daß wir Teile der Individualität absondern und in den Hintergrund drängen, kurz, daß wir uns spalten können. Denn Einheit ist nicht, was oft übersehen wird, gleichbedeutend mit Totalität.

Noch eine Anwendung kulturpsychologischer Art! Man nimmt zuweilen an, der primitive Mensch sei aus einem Guß, der moderne Kulturmensch dagegen von Widersprüchen zermürbt. Indessen ist die Einheitlichkeit des primitiven Menschen keineswegs so groß, als sie manchem Schreibtischpsychologen vorkommt. Die Vielspältigkeit beim unkultivierten Menschen ist nur anderer Art als beim Kulturmenschen. Bei jenem ist das Gefühls- und Willensleben ungebändigter, während der Intellekt wenig Konflikte kennt. Um zu wissen, was Leidenschaften sind, die den ganzen Menschen aus seiner Bahn reißen und sein Inneres zerklüften, muß man weitweg von unserer Stadtkultur wandern. Der Eindruck der Einheitlichkeit beim primitiven Menschen wird nur dadurch erzielt, daß sein Gesichtskreis enge ist und nur wenig heterogene geistige Einflüsse seine Seele treffen. Der Kulturmensch wird emotional von früh auf gebändigt, lernt Gefühle und Willen beherrschen, so daß wirkliche große Leidenschaften in unseren Städten so ausgestorben sind wie große Raubtiere

in unseren Forsten. Dagegen hat der Kulturmensch ein ungeheuer reizbares Nervensystem, das auf feinste Nuancen reagiert und belastet ist mit Eindrücken aus fremdesten Sphären. Infolge der mannigfachen sozialen Beziehungen changieren Innen- und Außenbild unablässig, und der „Impressionist", der typische Vertreter einer Spätkultur, leugnet überhaupt das Ich, er kennt nur noch isolierte Impressionen. Indessen stehen diesen Zerklüftungen mannigfache Kulturtendenzen entgegen, die auf Vereinheitlichung gerichtet sind. Moden, gesellschaftliche Gruppierungen, Kulturströmungen schaffen Anpassungen, die der Naturmensch nicht kennt. Einheitlich ist weder der Naturmensch noch der Kulturmensch, die Spaltungen sind nur andere, ebenso wie sich die Rationalisierung anders betätigt. Auch alle derartigen Betrachtungen weisen auf das Problem der Rationalisierung hin, das sich als notwendige Ergänzung zu unseren bisherigen Betrachtungen überall aufreckt.

IV. Kapitel.

Die Nichtabgrenzbarkeit der Individualität.

1. Das Problem der Umgrenzbarkeit. Außer der Identität spielt bei der Begriffsbildung in der rationalen Logik nichts eine so bedeutsame Rolle wie die „Definition", die Abgrenzung gegen andere Begriffe. Grundsätzlich sollte jeder Begriff sich definieren lassen, und die rationale Logik ist von der Möglichkeit und der wesenerfassenden Bedeutung ihrer Definitionen durchdrungen. Da sie zugeben muß, daß Individuen nicht zu definieren seien, so fühlt sie sich berechtigt, alle Individualität als „zufällig" und „nebensächlich" abzutun. Ein solches Verfahren ist zwar bequem, aber nicht ganz einwandfrei. — Ich möchte umgekehrt in der Undefinierbarkeit, der Unabgrenzbarkeit, des Individuums eine positive Qualität sehen, die von höchstem philosophischen Interesse ist. Und zwar möchte ich die Unabgrenzbarkeit der Individualität nicht bloß als ein Nichtpassen in die Klischees der rationalen Logik verstehen, sondern etwas tiefer fassen.

Diese Unumgrenzbarkeit der Individualität hat ihren wahren Grund in einer merkwürdigen Widersprüchlichkeit: einerseits nämlich ist die Individualität der übrigen Welt in gewissem Sinne selbständig gegenübergestellt, erscheint sich selbst und anderen als Mikrokosmus, andererseits ist sie wiederum ein Teil dieser Welt. Mit diesem Widerspruch müssen sich alle Untersuchungen über die Grenzen der Individualität auseinandersetzen, und sie klopfen damit bereits an Pforten, die ins Reich der Metaphysik hinausgeleiten. —

Trotzdem will ich zunächst rein empirisch vorgehen und wiederum die sieben Erscheinungsweisen, in denen uns die Individualität begegnete, auf ihre Umgrenzungsmöglichkeiten hin prüfen.

Und zwar fasse ich den Begriff „Umgrenzung" in einem doppelten Sinne, erstens in einem äußeren, indem der zu

umgrenzende Gegenstand im wörtlichen Sinne eingegrenzt wird, sei es r ä u m l i c h gegen das Nebeneinander, sei es z e i t l i c h gegen das Nacheinander. Bei der Individualität, die zwar wesentlich zeitlich verläuft, aber sich auch auf das Nebeneinander in den Raum ausdehnt, ist beides zu beachten. Die äußere Umgrenzung in diesen beiden Unterformen sondert das Ich ab gegen das Außerindividuelle.

Aber ich fasse die Um- oder Abgrenzbarkeit auch noch in einem übertragenen Sinne als i n n e r e Unterscheidung. Diese sondert das Ich nicht nur gegen das Außerindividuelle, sondern auch gegen das Überindividuelle ab, d. h. gegen andere Individuen, die mit ihm in eine übergeordnete Kategorie eingehen. Ich spreche hier von einem „Wir im Ich". Wir rühren damit an eines der merkwürdigsten Probleme unseres verwickelten Forschungsgebietes, das nämlich, daß bei aller Singularität die Individualität doch ihre Verwandtschaften hat, Verwandtschaften, die jene Singularität oft in seltsamster Weise durchkreuzen, indem sie das Ich bei aller Einzigkeit zugleich als Angehöriges eines Typus erscheinen lassen. Denn die Verschiedenheit der Individuen ist nicht so radikal, daß sie nicht hohe Ähnlichkeitsgrade zuließe, die — obenhin gesehen — wirklich als Gleichheit anmuten können. Gewiß gibt es in der Welt nicht zwei Menschen, die völlig gleich sind, aber dennoch ist wiederum in der Welt nichts einem Menschen Ähnlicheres als Menschen; verglichen mit einem Gorilla oder einem Birnbaum erscheinen die Menschen als „gleich". Oder die Angehörigen einer Familie, einer „Rasse", einer historischen Epoche, einer sozialen Schicht offenbaren oft ganz merkwürdige Übereinstimmungen, die ich später als Formen vorindividueller, natürlicher oder künstlicher Rationalisierungen begreiflich machen werde, die jedoch dem oberflächlichen Beobachter die daneben bestehende Singularität ganz verdecken. Nun hat man seit alters diese partielle Gleichheit so verstanden, als wirke in allen Individuen, durch sie hindurchgreifend, eine überindividuelle Einheit, die man je nachdem „Idee", „Universale", „Gattung" genannt hat. Wir wollen hier nicht erörtern, ob dieses Überindividuelle wirklich eine einheitliche Seins-

form ist — das Problem soll später zur Sprache gelangen —, hier kommt es auf Abhebung des Individuellen vom Überindividuellen an, und unsere These lautet vorweggenommen, daß hier, wie bei der äußeren Abgrenzung, eine absolute Absonderung nicht möglich ist. Es gilt diese, für das landläufige, die Welt in Stücke zerschneidende Denken paradox scheinende Tatsache auszudenken, daß je nach dem Gesichtspunkte das Individuum räumlich und zeitlich abgrenzbar und qualitativ unterscheidbar ist von der übrigen Welt, und daß trotzdem unter anderem Gesichtspunkt diese Grenzen und diese Unterschiedenheit als imaginär erscheinen. Das ist keinerlei Mystik, es erfordert nur ein wenig Emanzipation von der herkömmlichen Denkweise, daß die Welt als eine aus wohlbehauenen Bausteinen aufgeführte Begriffspyramide zu betrachten sei.

2. Die Grenzen des unmittelbaren Ichbewußtseins. Bereits beim unmittelbaren Ichbewußtsein zeigt sich die Unmöglichkeit einer Abgrenzung. Denn das Ichbewußtsein ist eine zeitlich verlaufende, Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart in eins verschmelzende Reihe, ein Strom von unbestimmbarer Länge und ebensowenig bestimmbarer Breite.

Was heißt es, einem Gefühl, einer Sehnsucht, einem Wollen, einer Aktivität, die uns als Kernphänomene des Icherlebnisses erscheinen, eine Grenze setzen? Gewiß, ein Gefühl kann versiechen, ein Wollen kann resignieren, eine Aktivität sich bei erreichtem Ziel zufrieden geben, aber sind sie damit als Phänomene irgendwie umgrenzt? Sie weisen doch als Bewußtseinsphänomene alle über sich selbst hinaus, sie meinen etwas außerhalb des Ich Liegendes und suchen es einzubeziehen in die Individualität. Das Leben des Bewußtseins besteht ja gerade darin, daß es über sich hinausgreift. Und das Wesen der Bewußtseinsphasen ist Übergang in andere, in denen sie weiterleben. Streng genommen gibt es überhaupt keine Abschnitte im Bewußtsein, sondern nur Metamorphosen, so radikal diese scheinen mögen. Und vom Standpunkt des unmittelbaren Icherlebens ist ja jeder geistige Inhalt zu gleicher Zeit von außen in die Individualität getreten und doch zu ihr gehörig. Das Licht des Sternes, das ich

sehe, gehört dem Stern an und zugleich meiner Individualität, ist — als Licht — m e i n Erlebnis. Das Wesen des Ichbewußtseins besteht nur darin, daß es mit einem Nichtich in Beziehung tritt. Sein Wesen beruht nicht im Innehalten, sondern im Überschreiten einer rein imaginären Grenze, ist zugleich Zusammenprall und Vereinigung zwischen Ich und Außenwelt.

Beinahe noch schwieriger ist die Unterscheidung der Bewußtseinserlebnisse vom Überindividuellen. Gewiß, ich charakterisiere ein Gefühl als „mein" und will sagen, daß meine Individualität sich darin auswirkt. Ist damit aber wirklich etwas ausgesagt über seinen Ursprung, da wir doch eben diese Individualität gar nicht kennen? Müßten wir nicht konsequenter sagen: e s fühlt in mir, e s will in mir? Das Individuelle nimmt oft die Form des Unindividuellen an, als „Es im Ich", und wieder konkretisiert es sich zum Überindividuellen als „Wir im Ich". Mancherlei Beobachtungen müssen das nahelegen. Kann ich wirklich etwas für meine Gefühle, Leidenschaften, Gedanken? Hat nicht Voltaire recht, wenn er die Frage, ob der Mensch für seine Träume haftbar sei, achselzuckend ablehnt mit der Antwort: „Soviel wie für seine Gedanken!" — Nein, die Gefühle und Begehrungen bilden eine Erscheinungsform unseres Ich, aber dies als ihre Quelle hinzustellen geht nicht an. Gefühle und Begehrungen tauchen in uns auf, die nicht aus uns allein stammen. Sie spuken nach aus früheren Geschlechtern, sie werden uns — ohne daß wir es ahnen — von außen suggeriert. Wenn wir in eine „Masse" eingehen, mitgerissen werden zu Massenenthusiasmus oder Massenhaß, so brechen da Erscheinungen in das Ich, die ihm ganz fremd sind. Aber doch kommen sie auch nicht ganz von außen. Wir sind in unseren Gefühlen, sittlichen Instinkten, ästhetischen Neigungen nicht bloß wir selbst, sondern Teile der überindividuellen Nationalsubjektivität oder Zeitsubjektivität. Wo ist da ein Kriterium zu finden für das, was nur ich bin, gegen das, was als Hineingreifen einer überindividuellen Subjektivität anzusehen ist? Ich lasse die Frage offen, ob das Einheiten sind. Aber ist denn ausgemacht, ob die Individualität eine Einheit ist? Wir antworten „nein"! Und so gut wie wir

sagen, „ich" will, „ich" fühle, kann ich auch sagen, meine Rasse will aus mir, mein Zeitgeschmack fühlt in mir.

3. Die Grenzen der leiblichen Individualität. Lagen fürs unmittelbare Ichbewußtsein die Schwierigkeiten der Abgrenzung wesentlich in seiner Unräumlichkeit, so müssen, so scheint es, diese Schwierigkeiten bei der Umgrenzung des Leibes wegfallen. Denn der Leib gehört der Räumlichkeit an, und in der Epidermis haben wir scheinbar eine deutliche Grenze. Der Leib ist, so scheint es ferner, räumlich von seiner Umgebung abtrennbar. Indessen haften derartige Betrachtungen an der Oberfläche. Gewiß von einzelnen Teilen der Räumlichkeit, genauer: der Erdoberfläche, kann sich der Leib absondern, nicht von den in dieser Räumlichkeit gegebenen Lebensbedingungen überhaupt. Denn er steht in beständigem Austausch mit dieser Umgebung. Täglich nimmt er Speise und Trank zu sich und gibt verbrauchte Stoffe seines Körpers an die Umgebung ab, unablässig verarbeitet er den Sauerstoff der Luft; und auch deren Druck und Wärme, das Licht, der Boden, auf dem er sich bewegt, sind Voraussetzungen seines Daseins. Die scheinbar so leicht zu ziehende Grenze ist also nicht absolut zu nehmen. Zum Bestehen des Leibes gehört mehr als er selbst. Er ist nur in relativem Sinne selbständig, er ist auch ein Teil der Erde.

Der Leib gehört aber auch der Zeit an. Auch hier scheint die Grenze leicht zu bestimmen: Geburt und Tod. — Aber diese Umgrenzung ist so oberflächlich wie die räumliche durch die Haut. Die Geburt, der Augenblick des Austritts aus dem Mutterleibe, ist ein ganz äußerliches Datum. Bestand die Individualität nicht neun Monate bereits im Mutterleibe? Und wenn sie ihre Nahrung durch diesen empfing, dauert das nicht noch Monate lang weiter? Nur Art und Ort der Verbindung mit dem mütterlichen Leib haben sich geändert, nicht die Tatsache selber. Eher wäre der Augenblick der Empfängnis als zeitlicher Ursprung zu nehmen. Aber haben nicht vorher bereits Samen und Ei bestanden, die zusammen die spätere Individualität bedingten? Und lehrt nicht gerade die Biologie die „Kontinuität" des Keimplasmas? Erwägen wir das, so hat das Individuum strengge-

nommen überhaupt keinen „Ursprung", sondern ist Welle eines Stromes, der — aus zahllosen Ahnengeschlechtern herkommend — weiterfließt in die Geschlechter der Nachfahren. Ja, erscheint unser ganzer Leib, in diesem Zusammenhang betrachtet, nicht bloß als untergeordneter Bewahrer für das durch ihn hindurchwirkende kontinuierliche Keimplasma?

Wie der elterliche Leib dem unseren gegenüber nicht etwas völlig Außerindividuelles ist, sondern der unsere als Kontinuität von jenem angesehen werden muß, so ist mit dieser Kontinuität eine Art physischer Grundlage für die Wirksamkeit einer überindividuellen Subjektivität gesetzt. Wirkt auf diesem Wege nicht auch das überindividuelle Wesen der „Rasse" in uns hinein? Sind wir, indem wir kontinuierlich mit den Vorfahren zusammenhängen, nicht eins mit allen anderen Nachkommen derselben Vorfahren? Und geht nicht eine gemeinsame Subjektivität durch uns hindurch, was sich rein äußerlich als physische Ähnlichkeit, innerlich in Anlagen zu Krankheiten usw. äußern kann? Wenn mein Körper ein Teil einer überindividuellen physischen Einheit, der Rasse, ist, ist er da noch „mein" Körper? Ist es nicht lächerlich, daß das, in diesem Leibe sein unruhiges Wesen treibende Bewußtsein sich ein Eigentumsrecht diesem Körper gegenüber anmaßt? Ist es nicht berechtigt, wenn mein Volk, aus dem dieser Leib hervorgegangn ist, von diesem Leib im Kriege verlangt, er solle sich unter Umständen töten lassen, wie auch wir einen Teil unseres Körpers opfern würden, um den ganzen zu erhalten? Und gehört es nicht zum Wesen des leiblichen Individuums, daß es über sich hinausstrebt, zeugen will und sich fortpflanzen in Wesen, die seinesgleichen sind, Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein und doch nicht es selber, sondern Individuum für sich? Und lehrt die Abstammungstheorie nicht sogar eine Verwandtschaft, d. h. einen überindividuellen Zusammenhang aller lebenden Wesen überhaupt, so daß wir als physische Wesen im tiefsten Grunde verwandt sind mit allem, was unter der Sonne kriecht und fliegt? Gerade von hier aus werden sich uns später Ausblicke in metaphysische Tiefen eröffnen, durch die die uralte Weisheit jenes Inders, der auf die

gespaltene Granatfrucht deutend seinem Schüler sagen konnte „das bist du!", eine merkwürdige Bestätigung findet. Hier genügt es hervorzuheben, daß der scheinbar so abgeschlossene Leib doch nur eine relative, nicht eine absolute Sonderexistenz ist in dem überindividuellen Leben, das durch ihn hindurchgeht.

4. Die Grenzen der Seele. Mußten wir schon fürs Augenblicksbewußtsein den Begriff der absoluten Grenze ablehnen, so auch für die ihm unterlegte Seele.

Wir wollten sie als Bündel von emotionalen und geistigen Funktionen vorstellen. Soweit die Emotionen ins Bewußtsein traten, erschien die Anwendbarkeit des Begriffs einer Grenze ausgeschlossen. Sie ist es noch mehr, wenn wir die Bewußtseinserlebnisse als Auswirkung dauernder Dispositionen denken. Wie kann man von der Grenze eines Gefühls, eines Wollens, eines Strebens als Dispositionen sprechen? Gewiß, sie sind nicht unendlich, aber darum noch lange nicht klar abgrenzbar. Ununterbrochen gebären sich Fühlen und Wollen aufs neue. Wir taumeln von Begierde zu Genuß, und im Genuß verschmachten wir nach Begierde. Gewiß können unser Ehrgeiz, unsere Sehnsucht, unsere Hoffnung verstummen, vorübergehend sich befriedigt fühlen, bald lodern sie wieder auf, und selbst wenn eine emotionale Strebung versiechen sollte, so treten andere an ihre Stelle. Es liegt im Wesen der emotionalen Funktionen, des Strebens und Wollens, daß sie prinzipiell gar keine Grenzen kennen, daß sie latent bleiben, um dann plötzlich um so heftiger zu erwachen. —

Und kann man im Hinblick auf geistige Funktionen von Grenzen sprechen? Gewiß, auch sie sind nicht unendlich, aber wir haben z. B. die Sinne stark über ihre sogenannten natürlichen Grenzen hinaus erweitert. Mit Riesenfernrohren entwirren wir Nebelflecken, von denen unser natürliches Auge keinen noch so blassen Abglanz erfaßt. Mit Ultramikroskopen vermögen wir Partikelchen zu sehen, die nur $^1/_{1000000}$ mm messen! Und weiter noch dringt der Gedanke, der das Gewicht des Wasserstoffmoleküls als 27 Quadrillonstel Gramm errechnet.

Aber selbst die Grenzen der natürlichen Sinne sind nicht leicht zu bestimmen. Es erscheint dem naiven Menschen fast

märchenhaft, zu welcher Feinheit Seidenfabrikanten ihren Farbensinn, Weinkenner ihre Zunge, Musiker ihr Ohr zu steigern vermögen. Sicherlich geht alles das nicht ins Endlose, aber wer will ein Ende bestimmen?

Und dabei spreche ich nicht von solchen Funktionen der Seele, die, wie das „Hellsehen", gewiß nicht sicher bezeugt, aber noch lange nicht ohne weiteres ins Reich der Fabel zu verweisen sind!

Alle diese Funktionen sind nicht bloß individuell, sie sind zugleich überindividuell. Sie werden ererbt wie die physischen Anlagen, und wie diese erscheinen sie als Fortsetzungen der Anlagen unserer Väter.

Am deutlichsten treten die überindividuellen Erscheinungen auf dem Gebiete des Geschlechtstriebes hervor, der bereits als leibliche Funktion etwas über das Individuum Hinausweisendes, in der „Gattung" Verwurzeltes ist. Die merkwürdigen, logisch so gar nicht zu begründenden, sondern aller Logik spottenden Neigungen zum anderen Geschlecht, die wir als innerstes, persönlichstes Erleben empfinden, sind in Wahrheit gesteuert von Mächten, die einem Überindividuellen angehören und in uns mit der Macht eines magischen Zwanges wirken. — All das ist nur zu begreifen, wenn wir auch die Seele als Teil überindividueller Zusammenhänge denken, die trotz äußerlicher Trennung fortwirken.

5. Die Nichtabgrenzbarkeit des „Mein". Ganz unmöglich ist es, dem geistigen Besitzstand eine Grenze zu ziehen. Schon das „Blickfeld" des Momentanbewußtseins ist auf seine Inhalte nicht zu umgrenzen. Gewiß, im „Brennpunkt" des Bewußtseins sind immer nur einer oder doch wenige Inhalte, um diese aber gruppieren sich zahllose „Fransen": das Bewußtsein der räumlich-zeitlichen Umgebung, näherer und fernerer Zusammenhänge, so daß ich, wenn ich den Baum vor meinem Fenster anschaue, zugleich mein Zimmer, die Straße und den Himmel dahinter mitsehe. Aber geistig besitzen heißt nicht nur, im Bewußtsein haben. Der gesamte Inhalt meines Gedächtnisses auch im Zustand der Latenz ist geistiger Besitz, gehört zu meiner Individualität. Wo aber ist eine Grenze? Heute fällt mir eine Erinnerung nicht ein, die mir morgen wieder gegenwärtig ist.

Je nach Stimmung und Konstellation verfüge ich über ganz verschiedene Assoziationen; aber die im Augenblick nicht verfügbaren sind ebenfalls „mein". Und alle jene Gedächtnisinhalte, die ich nur mit Hilfe eines Buches heranziehen kann, sind auch mein. Ich kenne die Paragraphen des Strafgesetzbuches nicht „auswendig"; ich kann sie aber „nachschlagen", weil ich mich im Strafgesetzbuch zurechtfinde. Meine Bibliothek ist eine Erweiterung meines Gedächtnisses wie das Fernrohr eine Verlängerung meines Auges. Und die öffentlichen Bibliotheken erweitern ebenfalls mein Gedächtnis; denn ich kann über ihre Inhalte mittelbar so verfügen wie über meine Gedächtnisinhalte unmittelbar. Was andere wissen und gewußt haben, kann einbezogen werden in meinen Geist. Läßt sich doch das Wissen der ganzen Menschheit als einheitlicher, über alles Individuelle erhobener Schatz anschauen, an dem die Individualität Teil hat wie der Leib an der Rasse!

Gerade bei den geistigen Inhalten tritt auch die Überindividualität sehr stark hervor. Ja, die rationale Logik und die Wissenschaft überhaupt übersehen die individuelle Färbung aller Gedanken sogar mit Absicht vollkommen. Ihnen werden die geistigen Inhalte nicht nur zu überindividuellen, sie werden sogar zu übersubjektiven, rein objektiven Wesenheiten. Man trennt sie vollkommen vom Subjekte ab und sieht in dieser Abgetrenntheit einen besonderen Wert. Man schreibt den „Ideen" oder „Begriffen" ein besonderes, von allem Bewußtwerdens unabhängiges Bestehen, eine „reine Geltung" zu. Ich werde in einem späteren Kapitel das nachzuprüfen haben. Hier sei hervorgehoben, daß zwar die Vorstellung von München, die ein Mann hat, der in München wohnt, von der eines Mannes, der nur 3 Tage da war, und der eines dritten, der es nie betreten hat, individuell ungeheuer differiert, daß aber trotzdem eine überindividuelle Gemeinsamkeit besteht, daß trotz aller individuellen Obertöne der Begriff „München" etwas Überindividuelles ist. Und so sicher es ist, daß der allen Logikern teure Satz „Alle Menschen sind sterblich" im Munde eines Materialisten einen ganz anderen Sinn hat als im Munde eines frommen Christen, so hat er daneben

doch auch seine überindividuelle Gültigkeit, ist ein überindividueller Geistesbesitz. Zwischen Mein und Nichtmein gibt es keine Grenze. Was wir wissen, ist zugleich in uns und außer uns, gehört uns und übergeordneten Zusammenhängen an.

6. Die Nichtabgegrenztheit des Innenbildes. Das Innenbild beschränkt sich nicht etwa darauf, die vier ersten Erscheinungsweisen der Individualität zu einer Gesamtheit zu verarbeiten, es überschreitet vielmehr überall diesen Rahmen und bezieht zahlreiche Inhalte mit ein, die eigentlich außerindividuell sind. So paradox es scheint, so umfaßt unsere Ichvorstellung zahlreiche gar nicht zum Ich gehörige Dinge, und unser Selbstbewußtsein wurzelt in außerhalb des Selbst Liegendem. Zunächst tragen die Kleider sehr viel zum Ichbilde bei. Wir fühlen uns als andere Menschen im Frack denn im Strandkostüm; in allen Fällen gehört die Kleidung zum Innenbild. Die Ichrolle ist abhängig vom Kostüm. Aber auch unser anderer Besitz gehört zum Ich! Das eigene Haus ist eine Art Gewand, das gewiß nicht alle mit Geschmack zu tragen wissen, das jedoch ebenfalls das Innenbild erweitert und eingeht in dieses. Ferner alle Dinge, die das Ich als „Sockel" braucht, um sich zu erhöhen! Da dienen die Stadt oder das Land, worin einer geboren ist, das Bankkonto, über das er verfügt, die Berufsklasse, zu der er gehört, zur Erweiterung des Innenbildes, werden alle einbezogen in den größeren Rahmen der Individualität. Der eine sieht sich als Besitzer der größten Briefmarkensammlung, der andere als Träger des Rennpreises, der dritte als Ministerpräsident, und stets wird solcher Besitz oder Posten dem Individualitätsbild einverleibt. Daß auch die zurückgespiegelten Außenbilder, also Ehre und Ruhm, das Innenbild erweitern wie ein Reifrock das körperliche Bild, hilft ebenfalls, die Vorstellung von der Individualität zum Zentrum eines schlechthin unbegrenzten Strahlenglanzes zu machen. Es ist ebenso kompliziert wie amüsant, die Künste der menschlichen Eitelkeit unter die psychologische Lupe zu nehmen.

Auch zeitlich dehnt sich das Innenbild in die Vergangenheit wie in die Zukunft aus. Es trägt nicht nur die eigene Ge-

schichte in seinen Hintergründen, es will auch „Hochwohlgeboren" sein und reiht möglichst viele Ahnen als Mehrer seiner Würde hinter sich. Auch aus der Zukunft leiht sich das Innenbild Farben. Der überschwängliche Stolz des Jünglings ist ein Wechsel auf die Zukunft; der Marschallstab im Tornister, der erträumte Lorbeer für spätere Taten werden einbezogen in das Innenbild.

Nicht immer ist das Überindividuelle, das in das Individualitätsbild eingeht, scharf vom Außerindividuellen zu sondern. In diesem Fall ziehen wir fremde Inhalte ein in unser Ich, in jenem Fall gehen wir mit anderen Individualitäten in höhere Einheit ein, was oft auf Ähnliches hinauskommt. Überindividuelle Einheiten der bezeichneten Art sind Familie, Freundschaften, Stamm, Volk, Menschheit. Mit unserer Familie fühlen wir uns als „eins"; stirbt ein Freund, so ist uns, als sei ein Stück unserer eigenen Individualität in die Grube gefahren. Bei vielen Völkern wird ein Verbrechen nicht am Individuum allein, sondern an der ganzen Familie bestraft, ja bis ins dritte und vierte Glied will Jahwe den Frevel sühnen. In China werden nicht nur die Nachfahren eines verdienten Mannes, wie auch bei uns, geadelt, nein auch alle Ahnen werden in den Adelstand erhoben.

Jede Liebe ist ein Durchbrechen der Individualitätsschranke. Wie in der physischen Vereinigung zweier Liebenden eine neue Einheit sich bildet, so tritt auch psychisch eine Überschreitung der eigenen Lebenssphäre ein. Es ist der unbeschreibliche Reiz des dichterischen Schaffens, daß das Ich untertaucht in fremde Ichbilder, nicht nur das eigene, sondern ungezählte fremde Leben mitlebt, und derjenige, der Gedichtetes nacherlebt, wird dieses Reizes teilhaftig. Ja, der Mystiker, der sich in seiner Ekstase über sein Ich erhebt, dem sein Ichbild wie Nebel verblaßt, fühlt sich aufgegangen in höhere Einheit, in Gott.

7. Die Nichtabgegrenztheit des Außenbildes. Das in anderen Individuen sich spiegelnde Außenbild pflanzt sich fort in unübersehbare Perspektiven hinein. Schon die Zahl der „Spiegel" schließt jede Grenze aus.

Aber auch inhaltlich erweitert sich das Außenbild wie das Innenbild. Alles, was dieses erhöht und glänzen läßt, kann auch

im Außenbild wirken. Kleider erscheinen auch im Außenbild als Teil der Individualität. Mancher glaubt, eine Frau zu lieben und liebt nur ihre elegante Robe oder ihr schönes Haar, das vielleicht auch nur — Gewand ist! Vielleicht liebt er auch nur ihr Geld, ihr Haus, ihren Namen, ohne sich dessen bewußt zu sein, weil die Individualität jener Frau für ihn eine Einheit mit diesen Dingen bildet. Umgekehrt liebt die Frau vielfach nur die Stellung, das Ansehen, den Ruhm ihres Gatten. In der pathologischen Erscheinung des Fetischismus verdrängen gewisse äußere Zugehörigkeiten sogar das Ich selber, so daß sich die erotische Erregung stärker auf die Kleider oder den Schmuck als auf den Körper der geliebten Person bezieht.

Auch ins Außenbild gehen Vergangenheit und Zukunft ein. Mancher gute Gatte sieht in seiner Frau noch immer die, die sie ehemals war, übersieht ihre Runzeln und grauen Haare, mancher Jüngling wird um dessen willen geliebt und geehrt, was er an Taten „verspricht". Auch im Bösen haftet Vergangenheit. Manchem Verbrecher, der ehrlich nach anständigem Lebenswandel strebte, ist seine Vergangenheit zum Schwergewicht geworden, das ihn für immer daniederhielt.

Ebenso färbt Überindividuelles das Außenbild. Die Familie, das Land, aus dem einer stammt, beeinflussen das Bild. Mancher kann sich niemals dessen erwehren, daß man in seiner Individualität den Typus mitsieht, zu dem er vielleicht nur äußerlich gehört. Wie mancher Jude hat z. B. einen vergeblichen Kampf gegen das Vorurteil zu führen, das für nichtjüdische Augen sein Außenbild entstellt. Ebenso können typische Berufsbilder das Außenbild der Individualität beeinflussen. Viele Leute sehen in anderen überhaupt nur den Typus, im Manne nur die soziale Stellung, in der Frau nicht das Individuum, nur „das Weib" oder „das Weibchen". Bei primitiven Menschen geht die Liebe nur auf das Geschlecht, bei verfeinerter Kultur auf einen gewissen Typus, verhältnismäßig selten auf das Individuum, oder vielmehr ein bestimmtes Außenbild desselben, in dem trotzdem das Geschlecht und der Typus vielleicht vorherrschen. Die Sehnsucht mancher Mädchen, nur „um ihrer selbst", nicht um ihres

Geldes, ihrer Kleider, ihres Geschlechts geliebt zu werden, enthält eine schwer zu erfüllende Forderung. Die Komödie der Irrungen, als die uns früher die Spiegelung der Individualität in fremden Hirnen erschien, wird oft genug zur Tragödie.

Jedenfalls sind wir im Geiste der anderen nie bloß wir selbst, immer Teile größerer Zusammenhänge.

8. Die Nichtabgrenzbarkeit der Individualitätsobjektivierung. Jede Objektivation der Individualität ist an sich eine Überschreitung von deren engeren Grenzen, und nur darum, weil eine Zurückbeziehung des Werkes auf den Urheber stattfinden kann und tatsächlich immer stattfindet, kann man die Objektivierung zur Individualität selber rechnen.

Freilich verschiebt diese Zurückbeziehung das Bild der Individualität oft vollkommen, läßt sie in neuer Beleuchtung erglänzen, hebt sie in Höhen, an die das sich auswirkende Individuum kaum dachte. Was würde mancher Künstler und mancher Denker sagen, könnten sie die Wirkungen überschauen, die von ihnen ausgegangen sind, die Jünger, die in ihrem Namen sich betätigt haben, die Auslegungen, die ihre Werke erfahren! Und es ist gar nicht abzusehen, was für Wirkungen die Individualitäten Platos, Christi, Goethes noch fernerhin haben werden. Jedes Individuum ist nicht nur die direkte Ursache seiner Wirkungen, es wird auch zur Auslösung latenter Spannungen und Kräfte, die seinen Namen bekommen, wenn es auch nur der zufällige Funke war, der aufgehäufte Energien zum Zünden brachte. Dabei zeigt sich das eigentümliche Bedürfnis des Menschen, große, an sich unpersönliche Bewegungen auf individuelle Namen zu taufen. Die ungeheure Bewegung des Christentums geht nur zum Teil auf Jesu Anstoß zurück, historische Mächte ganz unreligiöser Provenienz schrieben seinen Namen auf ihre Fahnen und verübten Taten unter dem Zeichen des Kreuzes, vor denen der Bergprediger aus Galiläa erschüttert sein Haupt verhüllt hätte. Ja, man erfindet für anonyme Geschehnisse Namen, die sich zu Individualitäten auswachsen: Dädalus, Homer, Lykurg, Moses gehören dahin. — Wie schwer feststellbar eine Grenze ist, geht daraus hervor, daß frühere Zeiten überpersönliche Mächte

als Individuen verkörpert dachten, während die neueste Zeit vielfach in den Individuen nur Durchgangspunkte für überindividuelle Mächte sieht; daß beides möglich ist, liegt in der Nichtabgrenzbarkeit der Individualität. Wer hat nicht schaudernd verspürt, daß unsere Taten wie unsere Kinder, in denen doch unsere Individualität weiterlebt, ihr eigenes Leben gewinnen und, obwohl sie unseren Namen tragen, ihre Herkunft völlig verleugnen? — Und noch ein anderes sei erwähnt! Wie oft meint der Mensch, nur seine Individualität durchzusetzen in seinem Werk und wird doch zum Erfüller überindividueller Tendenzen! Pro patria est dum ludere videmur, für ihr Volk, ihre Zeit, für die Menschheit ist's, daß die Künstler schaffen, die Gelehrten forschen, auch wo sie nur ihren scheinbar ganz persönlichen Antrieben folgen. Überall zerfließt die Grenze der Individualität, nicht wir in unsrer Individualität sind die Täter unsrer Taten, sondern unpersönliche Mächte, deren zufällige Erfüller wir auch dort und gerade dort oft sind, wo wir uns am individuellsten fühlen.

9. Rückblick. Nur wer die Fesseln der traditionellen Logik zu sprengen weiß, wird das Ergebnis dieser Betrachtungen würdigen können, nur wer Hegels Erkenntnis, daß alles Einzelsein nur im Zusammenhang der Welt zu begreifen ist, sich zu eigen gemacht hat, wird uns folgen. Denn Hegel, der zunächst als der Rationalisten konsequentester erscheint, war doch zugleich viel mehr als das, war zugleich ein Bahnbrecher des Irrationalismus.

Nichts scheint dem naiven Realisten und leider auch den meisten Philosophen klarer und fester umgrenzt als das Ich; deutlich scheint es der übrigen Welt gegenüberzustehen. Indem wir jedoch das Ich unter seinen verschiedenen Aspekten auf seine Grenzen hin prüfen, zerfließen uns diese wie Nebel; je genauer wir nachforschen, um so tiefere Zusammenhänge entdecken wir zwischen Individualität und mancherlei überindividuellen Subjektivitäten, ja selbst der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt gerät ins Wanken. Wir mußten erkennen, daß alle Erscheinungsweisen der Individualität niemals die reine Individualität, sondern stets nur deren Inbeziehungstehen mit Außerindividuellem und Überindividuellem zeigten.

Wie bei allen anderen Charakterisierungen des Ich bestehen auch hinsichtlich der Abgrenzung Verschiedenheiten je nach der kulturellen Stufe. Aber hier wie dort handelt es sich nur um Gradunterschiede, die das Wesentliche nicht aufheben. Der primitivste wie der kultivierteste Mensch fühlen sich zugleich als Ich und als zusammenhängend mit Nichtindividuellem. Nur die Art dieses Nichtindividuellen wechselt. Während der primitive Mensch sich mit seiner Familie, seinem Clan untrennbar verwachsen fühlt und innerhalb dieser überindividuellen Gesamtheit sein Ich sich kaum herauslöst, fühlt er sich in schroffstem Gegensatz gegen jeden Fremden, auch gegen die Natur (von einigen Tieren, die er sich verwandt glaubt, abgesehen). Der Kulturmensch neigt dazu, die Bande zur Familie, zum Stamme zu lockern, er fühlt dagegen Verwandtschaft mit weitesten sozialen Kreisen, mit der Menschheit; die Nächstenliebe wird zur Fernstenliebe, ja er fühlt sich in einer Weise eins mit der „Natur", wie das der „Natur"-mensch niemals vermag. Ein Solipsismus besteht auch in dieser Hinsicht nur in der Theorie. Mag die Entwicklung vom typischen zum individuellen, subjektiven, reizsamen Seelenleben gehen, so darf man doch nicht übersehen, daß der Loslösung des Individuums aus den natürlichen überindividuellen Zusammenhängen neue Zusammenhänge entgegenstehen, die die nach der einen Seite schärfer gezogene Grenze nach anderen weiter hinausrücken oder ganz verwischen. Niemals kann sich das Individuum vom Nichtindividuellen überhaupt loslösen; wenn es einzelne Beziehungen löst, muß es dafür andere knüpfen. Individualität sein, heißt nicht bloß getrennt sein, es heißt ebenfalls Inbeziehungstehen. Ja, das Sein der Individualität beruht in ihren Beziehungen, für die die scheinbare Getrenntheit nur eine Voraussetzung ist.

Abschluß des ersten Teils.

Das bisherige Ergebnis. Zu einem merkwürdigen Ergebnis sind wir gelangt auf unseren bisherigen Wegen. Die Individualität, die uns zunächst als eine selbständige, einheitliche, singuläre, von der übrigen Welt wohl unterschiedene Wesenheit erschien, verlor, je fester wir zupackten, mehr und mehr

von diesen Qualitäten, und vor unseren Augen öffnete sich statt dessen ein unendlich mannigfaltiger, sich wandelnder, sich spaltender, bei aller Selbständigkeit doch unabgrenzbarer und bei aller Unterschiedenheit doch mit tausend anderen Formen aufs nächste verwandter Strom von Geschehnissen, der über alle rationale Fassung hinwegflutete, eine Bewegung, die durch das, was man gemeinhin das Individuelle nennt, höchst unzulänglich charakterisiert ist. Und welche Widersprüche daneben! Als Einzigkeit allen übrigen gegenübergestellt und doch mit ihm untrennbar verbunden, wandelbar und spaltbar und doch immer, in allen Beziehungen, Wandlungen, Spaltungen zugleich, wenn auch in wechselndem Grade, die Einzigkeit niemals verlierend, niemals ganz Individualität und stets doch mehr als Individualität!

Ist diese Erkenntnis nun nicht rein negativ? Muß sie nicht mehr Verwirrung stiften als Klarheit erbringen? Ich antworte darauf, daß auch scheinbar negative Erkenntnisse ihren positiven Wert haben können, und daß eine richtig erkannte Irrationalität höhere Erkenntnisbedeutung haben kann als eine Rationalität, die trügerisch ist. Ist nicht eine Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung, die alles Geschehen in absolut einheitliche, scharf getrennte Atome zerteilt, oberflächlich gegen eine solche, der diese angeblichen Atome bei aller Einzigkeit doch noch als wandelbar und spaltbar und in tausenderlei überindividuellen Beziehungen stehend erscheinen?

Im einzelnen jedoch werde ich mich gegen zwei Einwände zu wehren haben, die gegenüber der hier aufgezeigten Irrationalität sich erheben mögen. Der eine wird behaupten, daß das hier beschriebene Ich ein Chaos sei, der zweite wird erklären, ich hätte das Icherlebnis, die unmittelbarste Gegebenheit der Welt, in eine Fata morgana, ein Phantom, ein Nichts aufgelöst. Beide Einwände treffen mich nicht.

Dem Nachweis, daß das irrationale Ich kein Chaos sei, wird der zweite und in gewissem Sinne auch der dritte Teil dieses Buches dienen, worin ich die Tendenzen zur Rationalisierung als notwendige Ergänzung zur Irrationalität erweisen werde.

Denn auch jene ist ein unentbehrliches Kennzeichen des Lebens, das nicht bloß in amorphem, dunkel tastendem, unendlich gestaltungsfähigem Werden vorwärtsdrängt, sondern auch feste Formen auszuprägen strebt, innerindividuelle und zwischenindividuelle Angleichungen, die zwar auch nicht absolut sind, sondern nur Plattformen, von denen aus das irrationale Leben wiederum zu neuem Werden und neuen Gestaltungen sich erhebt.

Dem Nachweis aber, daß bei aller Ungreifbarkeit die Individualität kein bloßes Phantom ist, wird das vierte Buch gehören. Hier werde ich versuchen, hinter die wechselnden Erscheinungen vorzudringen, jenes hypothetische Subjekt zu greifen, das solch bunten Schleiertanz vor unseren Augen aufführt. Denn alle bisher analysierten Aspekte sind uns ja nur Erscheinung, nicht das Wesen, nicht die Individualität selbst. Diese, so müssen wir vorläufig annehmen, muß etwas „hinter" jenen Aspekten sein, ein proteusartiges Gebilde, das sich wohl ahnen und erschließen, nie aber in reiner Wirklichkeit ergreifen läßt. Alle jene Erscheinungsweisen sind nur natura naturata — individualitas individuata, wenn dies Latein erlaubt ist. Unser Ziel ist die Erfassung der natura naturans, der individualitas individuans.

Vielleicht aber wird schon jetzt offenbar, daß diese Individualität, die unserm Verstande so schwer faßbar erscheint, darum doch noch lange nicht ein Chaos ist, vielmehr zeigt ja das lebendige Leben, daß wir im Instinkt, in der Einfühlung in schöpferischer Intuition beim ästhetischen, ethischen, praktischen Verhalten sie doch, wenn auch in irrationaler Weise, erkennen können, daß es eine Menschenkenntnis gibt, die durch alle „Erscheinungen" hindurch zu jenem „Wesen" vorzudringen vermag, daß ganz unbegriffliche Menschen, die, sobald sie in Worten über ihr instinktives Erschauen Rechenschaft ablegen sollen, sich in die törichsten Widersprüche verwickeln, mit intuitiver Sicherheit doch den andern richtig zu „nehmen" wissen. Das ist von uns gemeint, wenn wir von irrationalem Erkennen sprachen, und es beweist, daß dessen „Gegenstand" kein Chaos sein kann.

II. Teil.

Die Rationalisierung der Individualität.

„Laßt fahren hin das Allzuflüchtige!
Ihr sucht bei ihm vergebens Rat:
In dem Vergangenen lebt das Tüchtige,
Verewigt sich in schöner Tat.

Und so gewinnt sich das Lebendige
Durch Folg' aus Folge neue Kraft;
Denn die Gesinnung, die beständige,
Sie macht allein den Menschen dauerhaft . . ."

Goethe.

I. Kapitel.

Wesen und Formen der Rationalisierung.

I. Irrationalität und Rationalisierung. Das Bild der Individualität mit seinen schillernden Farben, durcheinanderrieselnden Linien und zerfließenden Grenzen, das ich bisher entworfen habe, war insofern zugestandenermaßen einseitig, als ich die meist nicht genügend beachtete Irrationalität gegenüber dem ebenfalls vorhandenen Rationalen allzusehr in den Vordergrund stellte. Ich gebe nunmehr die Ergänzung, indem ich innerhalb des bisherigen Bildes alles betone, was auf (natürlich relative) Dauer, Ähnlichkeit, Identität hinweist. Denn auch im wildesten Urwald gibt es hinter der wuchernden Fülle Regelmäßigkeiten und Übereinstimmungen, und die Individualität, die wir vorfinden, ist nirgends ganz urwüchsig, sondern ist von der Kultur geformt, die mit Meßschnur und Schere unablässig am Werke ist, das Rationale innerhalb der Irrationalität zu verstärken. Gewiß gelingt es ihr niemals, das Irrationale völlig auszurotten; denn eben in diesem quillt das schöpferische Leben. Ganz rationalisiertes Leben wäre kein Leben mehr, sondern Mechanisierung, Erstarrung, Tod. — Und doch ist auch die Rationalisierung wesentlich für das Leben, sie ist der große notwendige Gegenspieler zur Irrationalität, und in den höchst seltsamen Wechselbeziehungen beider erst entfaltet sich Leben und Kultur.

Zwei Prinzipien also müssen wir in der Individualität unterscheiden: das irrationale Werden und die Tendenz zur Rationalisierung. Auch diese hatten wir bereits hier und da zu bemerken. Wir mußten im quellenden Strom des Bewußtseins gewisse Ähnlichkeiten und Wiederholungen feststellen, die uns nötigten, die betreffenden Erlebnisse als Äußerungen bestimm-

ter fiktiver Funktionen einer „Seele" zuzuordnen. Wir mußten besonders innerhalb des Leibes relative Dauerbestände, sehr langsam, aber doch in stetiger Richtung sich wandelnde, ja zuletzt zu relativ stationärer Form erstarrende Zustände und Organe feststellen. Und auch die übrigen Aspekte der Individualität ließen hinter aller Irrationalität gewisse Regelmäßigkeiten erkennen. Vieles davon pflegt man als „Anlagen" oder „Bestimmungen" zu kennzeichnen, also Rationalisierungen, die vor der Individualität bereits vorhanden waren, die in der Vererbung mitgegeben wurden, und die ich in ihrer Gesamtheit als vorindividuelle Rationalisierung bezeichnen will. Das Individuum bringt also, woran niemand zweifelt, bei der Geburt bereits gewisse Bestimmtheiten mit, die freilich, wie wir sahen, der Irrationalität noch genügend Betätigungsfeld lassen.

Der Prozeß der Rationalisierung geht jedoch innerhalb des individuellen Lebens weiter. Die schon im vorindividuellen Leben angelegte Tendenz, Regelmäßigkeiten auszuprägen, wird im Einzelleben selbst durch zahlreiche Notwendigkeiten verstärkt. Und zwar besteht eine doppelte Rationalisierung: eine inner individuelle und eine zwischen individuelle. Jene will die Individuen zu mit sich selbst identischen Wesen machen, diese will sie sich untereinander angleichen. Jene will, daß jedes Individuum A = A sei, diese, daß auch A und B und C identisch seien. Jene erstreckt sich in der Zeit, indem sie die aufeinanderfolgenden Stadien des Individuums vereinheitlicht, die andere erstreckt sich im Raume, indem sie die nebeneinander bestehenden Individuen ausgleicht. In Wirklichkeit greifen meist beide Arten der Rationalisierung ineinander. Beide Arten der Rationalisierung werden jedoch für den Betrachter noch weit über ihre tatsächliche Wirksamkeit hinaus verstärkt durch eine von außen herantretende fiktive Vereinfachung, die ich als fiktive Rationalisierung kennzeichnen will.

Ich werde zunächst aufzuzeigen haben, welche Kräfte da am Werke sind. Es sei jedoch bereits jetzt bemerkt, daß die Rationalisierung niemals so weit gelangt, das irrationale Leben ganz zu unterdrücken. Denn von diesem allein geht alle treibende

Kraft und alles Werden aus. Die Schere des Gärtners mag — mit Maßen verwandt — den Sträuchern von Nutzen sein, sie kann niemals den Strauch wachsen, grünen und blühen lassen. Nicht das Logische, das Rationale, wie manche Philosophen meinen, ist die erste Triebkraft der Welt, sondern das Irrationale, das als Sonderform das Rationale aus sich, als Stufen des eignen Werdens, heraustreibt, die es aber alsbald wieder überwindet. Nicht das „Universale", sondern das individualisierend Irrationale ist schöpferisch. Das Problem der „Individuation", über das man sich jahrhundertelang den Kopf zerbrach, ist in dieser Isolation falsch gestellt. Gewiß gibt es in der Welt Allgemeines (Gattungen, Spezies, Typen), aber diese sind durch Individuen geworden, obwohl nachher die allgemeinen Prägungen die Stufen für neue Individualisationen und neue Rationalisierungen werden. Nicht das Allgemeine schafft die Individuen, sondern die Individuen entwickeln in sich und über sich hinaus Gleiches, relativ Dauerndes und Abgrenzbares. Das wahre Problem der Welt (und nicht der menschlichen allein) ist daher nicht die Individuation, sondern die Rationalisierung als Sonderentwicklung des irrationalen Werdens, und alles Werden ist Individuation und Rationalisierung in ewiger Alternation. Gerade das irrationale Geschehen ist das Gegebene; die Frage ist: wie kann sich daraus relativ Gleiches, Dauerndes, Einheitliches, Abgrenzbares gestalten? Nur aus dem Wechselspiel zwischen irrationalem Werden und dem Streben zur Rationalisierung können die Erscheinungen des Lebens begriffen werden.

2. Das Grundprinzip der Rationalisierung. Unter Rationalisierung verstehe ich also die Herausbildung relativ fester, einheitlicher, abgrenzbarer Gebilde (Formen, Organe, Typen) aus dem irrationalen Strome des Werdens. Ihre Möglichkeit geht auf ein sehr einfaches, in der vorindividuellen Entwicklung bereits überall aufzeigbares Prinzip zurück: auf die Tendenz der Lebensvorgänge, sich zu wiederholen, soweit sie sich für das jeweilige Subjekt als wertvoll erweisen. Bereits in der untermenschlichen Natur finden wir überall zunächst ein irrationales Probieren und danach eine Wiederholung geglückter Probierprozesse,

eine Wiederholung, die zu dauernden Umbildungen des betreffenden Lebewesens zu führen vermag. Ich konstatiere das hier nur als biologische Tatsache, ohne der Frage, wieweit ein Bewußtsein mit Lustgefühlen in Betracht kommt, näherzutreten. Das wird später zu untersuchen sein, wo ich die Frage behandle, wieweit man von Individualität in der nichtmenschlichen Welt reden kann.

Hier gehe ich vom menschlichen Leben aus, wo über die vorgeformten, als Organe, Anlagen, Instinkte usw. angeborenen Rationalisierungen hinaus eine solche Tendenz zur Wiederholung wertvoller Akte in mehrfacher Hinsicht zu beobachten ist. Die Ergebnisse nennen wir je nachdem „Gewöhnungen", „Anpassungen", „Nachahmungen". Durch sie erst erhalten die an sich ziemlich unbestimmten, vorgeformten Rationalisierungen größere Bestimmtheit.

Handlungen, die aus im Individuum selbst liegenden Gründen wiederholt werden, heißen G e w ö h n u n g e n. Ihre Ausbildung beruht auf dem jedem Organe innewohnenden Trieb zur Betätigung, der sich möglichst gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes auswirkt. Schon das kleine Kind, das zunächst nur aufs Geratewohl seine Organe übt, bildet doch bald gewisse Regelmäßigkeiten aus, in denen die erste Form der Rationalisierung zu sehen ist.

Meist jedoch nehmen die Gewöhnungen zugleich Rücksicht auf gewisse außerhalb des Individuums selbst liegende Verhältnisse und stellen sich dann als A n p a s s u n g e n dar. Eine Anpassung kann einmalig sein, strebt jedoch, soweit die äußeren Verhältnisse Dauer haben, zur Wiederholung und führt bei hinreichend häufiger Übung, ebenso wie die Gewöhnung, zur Umbildung der Organe, die sich in der Anpassung auswirken. Denn die körperlichen Organe sind Produkte gewisser Lebensbetätigungen, was die Biologie an schönen Beispielen darlegen kann.

Eine dritte Art der Wiederholung ist zunächst nicht Wiederholung eigener Akte, sondern solcher fremder Individuen. Wir pflegen sie als N a c h a h m u n g zu bezeichnen. Im Gegensatz zur Gewöhnung und zur Anpassung ist die Nachahmung zwischenindividuelle Rationalisierung.

Meist greifen die verschiedenen Arten der Wiederholung ineinander. Als Beispiel diene das Sprechenlernen des Kindes. Es beginnt mit spielerischer Betätigung der Sprachorgane aufs Geratewohl, die bald gewisse Gewohnheiten und Wiederholungsformen ausprägt. Da das Kind aber merkt, daß seine Lautäußerungen durch Wirkung auf die Umgebung nützliche Folgen haben, so paßt es sich diesem Umstande an, und indem es vorgesprochene Laute außerdem nachahmt, wird die ursprünglich ganz irrationale Lautäußerung immer rationaler.

Dieser Begriff der Rationalisierung, in dem die sich konsolidierende und überindividuell sich ausbreitende Wiederholung nützlicher Handlungen zusammengefaßt wird, ist bisher als Einheit nicht festgehalten worden, was sich auch darin zeigt, daß kein Wort dafür zur Verfügung steht. Wir sehen in diesem Begriff in Ergänzung zur Irrationalität den Schlüssel zu aller organischen lebenserhaltenden Tätigkeit, zur Bildung von Organen, Organismen, Gattungen, denn die Wiederholung führt bei häufiger Übung zur Ausprägung fester organischer Formen. Durch Gewöhnung, Anpassung und Nachahmung werden die irrationalen Individualitäten weitgehend rationalisiert, d. h. ihre körperlichen und geistigen Betätigungen gleichen sich sowohl innerhalb desselben Individuums als auch innerhalb von Gemeinschaften untereinander an, bilden Regelmäßigkeiten und feste Formen aus, kurz, sie rationalisieren sich.

Je nachdem diese Rationalisierung im Einzelmenschen allein oder innerhalb der Gemeinschaft einer Mehrheit von Individuen vor sich geht, unterscheide ich *innerindividuelle* und *zwischenindividuelle Rationalisierung*.

Man wende hier nicht ein, es gäbe doch, ohne daß eine Rationalisierung nötig sei, bereits bei der Geburt innerhalb jeder Individualität einen rationalen Typus, die „Spezies Mensch". Gewiß läßt sich abstrakterweise eine solche Normität konstruieren, aber erstens ist diese selbst ein Produkt einer durch viele Generationen hindurchwirkenden Rationalisierung, zweitens aber besteht sie als wirklich rationales Gebilde nur als Fiktion, denn kein Mensch ist bei der Geburt nur Normalmensch, sondern stets zu-

gleich Individualität mit zahllosen Besonderungen. Von den ganz groben, stationär gewordenen Organgleichheiten abgesehen, ist — vor allem psychisch — kein Mensch nur „allgemeiner Mensch", und die Gleichheit, die das Kulturleben fordert, ist nicht etwa „gegeben", sondern nur mühsam erworben worden durch mannigfache Prozesse, die ich zunächst bespreche.

3. Die innerindividuelle Rationalisierung als Bedürfnis. Daß die Individuen in sich möglichst konstante Größen seien, wird durch mannigfache soziale, ethische, ästhetische, logische, religiöse Bedürfnisse gefordert. Wie eine Rechnung mit lauter variabeln Größen unmöglich ist, so läßt sich auch aus allzu elastischem Baumaterial kein Bau errichten. Und auf Individuen baut sich doch jede Kultur auf.

Soziale Bedürfnisse! Jeder Verkehr, jede Freundschaft, jeder Beruf, jeder geschäftliche Kredit, kurz alle gesellschaftlichen Konstellationen sind nur bei gewisser Konstanz der Individuen möglich. Frauen billigt man eine größere Dosis von Wandelbarkeit zu und nimmt anderer Vorzüge halber wetterwendisches Temperament in Kauf. Das hysterische Naturell mit seiner Unberechenbarkeit, das „Extrem der Weiblichkeit", macht für die Ehe, die auf relativ beharrender Proportion der Charaktere aufgebaut sein muß, ganz untauglich. Nur auf Grund einer Identität der Individuen mit sich selbst, der man ja eine gewisse Schwingungsweite zubilligt, ist es möglich, die Vergangenheit und die Gegenwart als Bürgschaft für die Zukunft zu nehmen.

Das soziale Bedürfnis wird zur ethischen Forderung, d. h. seine Erfüllung wird mit allem Glanz sittlicher Wertung umgeben. „Charakter haben" wird gleichbedeutend mit eine „rationale Individualität" sein. Für die Natur, die Welt der „Trolle", mag der Satz gelten: „Troll, sei dir selbst genug!", für den Menschen erklingt in Ibsens „Peer Gynt" die Forderung: „Mensch, sei dir selber treu!" Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit und andere Tugenden müssen überall ethischen Wertklang haben. Das Gelübde der Treue legen der Soldat, der Beamte im Staat, das junge Paar am Traualtar ab. Sie alle verpflichten sich, über die Schwankungen, Spaltungen, Wandlungen der In-

dividualität hinweg ein Beharrendes in sich triumphieren zu lassen. Hauptziel der Erziehung ist es zu aller Zeit gewesen, dem Charakter des Zöglings einen inneren Kompaß zu geben, der ihm feste Richtungen weist im Ungewissen des Lebens, kurz: Erziehung ist zum guten Teil Rationalisierung, die mit sittlicher Würde umkleidet ist.

Das ästhetische Bedürfnis nach Einheit und Abrundung der Persönlichkeit verquickt sich oft mit dem ethischen. Man findet zu starkes Schwanken, unerwartete Launen „unschön"; man verlangt, besonders vom Manne, Einheitlichkeit, Geschlossenheit, Stil. Der Aristokrat, der Angehörige einer auch ästhetische Verpflichtungen übernehmenden Klasse, unterscheidet sich durch die „Haltung", den betonten „Stil" in allen Lebenslagen vom Plebejer; denn dieser „läßt sich gehen", gibt jeder Laune und jeder Schwäche nach. Wie der Aristokrat Traditionen, d. h. die Einheit eines überindividuellen Zusammenhanges mit seiner Familie, bewußt kultiviert, so wahrt er auch in seinem eigenen Leben die Geschlossenheit. Alle Hast, alle Unruhe erscheinen von diesem Standpunkt aus als Unkultur. Er gibt der Mode, der sich der Parvenu blind verschreibt, nur so weit nach, als sie sich mit dem Stil seiner Persönlichkeit verträgt. —

Daß sich auch logisch die Individualität als Einheit fassen lasse, liegt auf der Linie des sozialen Bedürfnisses. Es ist Forderung der Denkökonomie, daß wir die Charaktere, mit denen wir in Beziehung treten, auch logisch durchschauen können. Man verlangt, daß der Einzelmensch unter irgendwelche Begriffe zu bringen, zu „klassifizieren" sei. Man will imstande sein, jede Tat aus dem geforderten Gesamtbegriff, diesen wiederum aus den einzelnen Taten zu verstehen. Man will daher nicht nur innere Widerspruchslosigkeit, sondern auch Klarheit, Durchsichtigkeit. Der Mensch soll sich auf klare Formel bringen lassen. Besonders überall dort, wo — wie in der Geschichte — Individuen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden, tritt diese Rationalisierung aus logischen Gründen ein.

In der Forderung einer religiös-metaphysischen Einheit laufen alle jene Rationalisierungsbestrebungen zusammen.

Die Verlängerung der mit sich selbst identischen Individualität über den Tod hinaus, ihre Unsterblichkeit in diesem oder jenem Sinne ist nur die Folge und — der höchste Lohn der Treue gegen sich selbst. „Sei getreu, so will ich dir die Krone des Lebens geben!"

Alle diese Forderungen bewirken teils ohne, teils mit Dazwischentreten des Bewußtseins eine Rationalisierung der Individualität, ohne jedoch jemals ganz das „Ideal" zu erreichen.

4. Die zwischenindividuelle Rationalisierung als Bedürfnis. Die Forderung, daß die Individuen nicht nur in sich, sondern auch untereinander gleich seien, wird in der Regel nicht so streng erhoben wie die erste, da sie noch größeren Schwierigkeiten gegenübersteht. Wo sie gilt, pflegt sie nicht so konsequent aufzutreten und zum mindesten noch größeren Spielraum zu behalten, als er sonst dem Begriff der Gleichheit gelassen zu werden pflegt. Folgerichtig durchgeführt würde die Rationalisierung der Individuen bis zur völligen Gleichheit die Aufhebung der Individualität in unserem qualitativ-differenzierenden Sinne bedeuten, „gleiche" Individuen wären keine Individuen mehr, sondern Nummern. Die Gefahr, daß die Rationalisierung soweit getrieben werde, besteht aber nicht sehr ernsthaft; denn bereits die Analyse der Forderungen nach zwischenindividueller Rationalisierung zeigt, wie lax dieser Begriff angesichts der Unmöglichkeit der Durchführung genommen wird.

Bedürfnis ist die zwischenindividuelle Rationalisierung ebenfalls zunächst im sozialen Verkehr. Ungeachtet aller daneben bestehenden sozialen Übereinanderschichtung ist innerhalb derselben Schicht eine gewisse Gleichheit der Individuen nötig. Zunächst rein äußerlich in bezug auf Rechte und Pflichten, aber auch tiefer! In der Tat wird überall in sozialen Verbänden starke Anpassung der Überzeugungen und moralischen Anschauungen und damit der seelischen Struktur verlangt. Auch im körperlichen Aussehen sucht man sich durch gleiche Tracht, gleiche Tätowierung, gleichen Haarschnitt, gleiches Gehaben zu uniformieren. Ergebnis der sozialen Rationalisierung ist die

„Sitte", die eine Gleichheit im Nebeneinander wie im Nacheinander der Handlungen fordert.

Ethisch gewendet führt die Forderung der Gleichheit zum Solidaritätsbewußtsein einerseits und zur Gerechtigkeit andererseits. Die Sitte wird zur Sittlichkeit. Solidarität meint natürlich zunächst keineswegs Gleichheit, sondern Aufgehen in einem höheren Ganzen, in der Tat jedoch tritt Solidaritätsgefühl nur dort ein, wo man sich irgendwie verwandt mit dem anderen fühlt, eine Gleichheit annimmt. Mit ganz Wesensfremden fühlen wir keine Sympathie und kein Mitleid.

Tiefer noch ist der Begriff der Gerechtigkeit mit dem der Gleichheit verwurzelt. Bezeichnenderweise lautet einer der ersten Artikel der preußischen Verfassungsurkunde: „Alle Preußen sind vor dem Gesetze gleich." Das Gesetz geht von einer Gleichheit der Individuen aus. Nur als Ergänzung, als Korrektur allzu grober Unzuträglichkeiten läßt man eine differentielle Gerechtigkeit zu, die soziale Verhältnisse und psychische, vor allem pathologische Abweichungen von der Norm als mildernde Umstände gelten läßt. — Sogar die philosophische Ethik geht von einer zwischenindividuell rationalisierten oder gar a priori rationalen Menschheit aus; die Ethik Kants zum Beispiel berücksichtigt kaum die individuellen Unterschiede, sie kennt nur den Menschen, nicht die Menschen.

Daß eine Gleichheit der Individuen ästhetische Reize haben kann, ist bei allem ästhetischen Reiz auch der Irrationalität nicht zu bestreiten. In der Tat ist eine Rationalisierung der Individuen innerhalb gewisser Verbände nicht nur praktisch-soziale, nein, auch ästhetische Forderung. In strengster Form tritt diese, was die äußere Erscheinung anlangt, beim Militär heraus, mit milderem Zügel regiert im bürgerlichen Leben die Mode. Aber auch Gedanken und Gesinnungen unterliegen ästhetischer Zensur. Sehr scharf ist diese z. B. für die Sprache, wo die Allgemeinheit individuelle Sonderlichkeiten in der Regel mit der empfindlichen Waffe der Lächerlichkeit schlägt. „Unkorrektes" Sprechen, „unkorrekte" Bewegungen werden als „unschön" gebrandmarkt, einerlei, ob sie an sich einem Kodex der Ästhetik widersprechen.

Vielleicht am kategorischsten wird die Forderung der Rationalisierung von den Logikern erhoben. Ihre Begriffe und Urteile heischen Allgemeingültigkeit und erheben damit, wenn auch keineswegs immer bewußt, die Forderung nach Gleichheit der Subjekte. Denn einen Sinn hat die Allgemeingültigkeit eines Urteils nur dann, wenn sie sich auf ein gleiches Erleben stützt. Man fordert, daß auch der Farbenblinde die „normalen" Farbenurteile anerkenne, und in der Tat geht die Rationalisierung so weit, daß der Farbenblinde seine Empfindungen für „falsch", die normalen Urteile für „richtig" hält, obwohl er strenggenommen lügt, wenn er die allgemeinen Urteile sich zu eigen macht. Aber die logische Forderung heischt Rationalisierung, und der soll sich das Individuum bis zur Aufgabe seiner Individualität unterwerfen, was besonders auf dem Gebiet der später zu erörternden Werturteile zu seltsamen Konflikten führt.

Das leitet hinüber zur religiösen Forderung. So tief im Innersten des Menschen das religiöse Leben ersteht, so will es doch Einklang mit fremdem Erleben. Ist das religiöse Individuum schwach, sucht es Anlehnung an andere; ist es stark, will es andere zu seinem Erleben bekehren. Sowohl die Formel: „Es gibt nur einen Gott für alle" wie die andere: „Vor Gott sind alle Menschen gleich" sind Prägungen eines Strebens nach überindividueller Rationalisierung.

Ich konnte nur wenig Beispiele nennen für die mannigfach und nie doch ganz konsequent durchgeführte Bestrebung, eine zwischenindividuelle Gleichheit durchzuführen. In der Regel bleibt sie oberflächlich: man mutet den Individuen zu, gewisse, ethische, ästhetische, logische, religiöse Urteile anzunehmen, ohne zu erwägen, daß diese leere Worte bleiben oder gar Lügen, wenn hinter den gleichen Worten nicht die gleiche Gesinnung, der gleiche Mensch stehen. Die völlige Übereinstimmung der Menschen zu fordern, vermeidet man schon darum, weil man von der Möglichkeit der Durchführung in dem Augenblick überzeugt sein muß, in dem man mit Klarheit diesen Gedanken durchdenkt.

Trotzdem wäre es verkehrt, die ungeheure kulturelle Bedeutung auch der zwischenindividuellen Rationalisierung zu ver-

kennen, weil nur durch sie das gemeinsame Leben der Menschen ermöglicht wird. Aber sie behält ihren Wert nur darum, weil sie nicht konsequent durchgeführt wird, denn nur darum wird das schöpferische Leben der Individualitäten nicht erstickt. Ja, kein geringer Wert der Rationalisierung liegt darin, daß sie die Irrationalität der Individuen zum Widerstand herausfordert und so die Bewegung des kulturellen Lebens, das gerade in Widersprüchen sich entwickelt, ewig lebendig erhält. Die Geistesgeschichte wie die politische Geschichte sind zum großen Teil dadurch in Bewegung geblieben, daß sich starke Individuen auflehnten gegen erstarrte Rationalisierungen und neuem Leben Bahn brachen.

5. Die Rationalisierung und die Ratio. Der Begriff des Rationalen wäre jedoch nicht erschöpft, wollten wir einen Sinn überhören, der ebenfalls diesem Worte geliehen wird. Rational heißt vielfach auch „vernunftgemäß", „zweckdienlich". Indem wir diese Bedeutung mit der, die wir bisher dem Worte geliehen, also der der Gleichheit, Identität, Einheit, Abgrenzbarkeit verbinden, öffnen sich vor unseren Blicken Tiefen, die hinabführen zu den dunkelsten Fragen der Philosophie.

Wir sahen, daß die Rationalisierung im Sinne der innerindividuellen wie zwischenindividuellen Ausgleichung wichtigsten vitalen Bedürfnissen genügt. Infolgedessen kann sie, wenn sie vollzogen ist, den Charakter des Wertvollen, damit aber auch von außen gesehen den des bewußt gewollten, vorausgedachten Wertes, d. h. des Zweckmäßigen und Vernunftgemäßen erhalten. Da wir Menschen nämlich imstande sind, Zweckvorstellungen zu bilden, und die von uns Menschen erzielte Nützlichkeit der Handlungen vielfach vorbedacht ist, so neigen wir in naivem Anthropomorphismus dazu, überall, wo Nützlichkeit vorliegt, auch Vorbedachtsein, Zweckmäßigkeit, Vernünftigkeit anzunehmen. Leider brauchen selbst wissenschaftliche Denker den Begriff Zweckmäßigkeit dort, wo die Nützlichkeit unmöglich vorbedacht sein kann. Ich scheide scharf zwischen der nichtvorbedachten Nützlichkeit, die darum nützlich ist, weil sie vitalen, aber nicht bewußten, vorbedachten Bedürfnissen

genügt, und andererseits der Zweckmäßigkeit, die stets vorbedacht ist.

Da nun die Rationalisierung vitalen Bedürfnissen entspricht, so ist sie wertvoll; sie braucht aber darum nicht vorbedacht, also „vernünftig" zu sein. Der Entwicklungsgang ist vielmehr so, daß sich zunächst die Rationalisierung ohne Vorbedacht vollzieht. Nützliche Handlungen, die nicht vorbedacht zu sein brauchen, werden vom Individuum wiederholt und von der Allgemeinheit ebenfalls zu Gewohnheiten gemacht. Das können wir bereits in der untermenschlichen Natur beobachten. Wir brauchen, um die scheinbar „zweckmäßigen" Handlungen der Pflanzen und Tiere zu erklären, nicht eine vorbedenkende „Vernunft" anzunehmen, sondern außer den irrationalen „Probierbewegungen" nur die „mnemische" Tendenz, nützliche Bewegungen zu wiederholen. Mit diesen beiden Prinzipien: der irrationalen Probierbewegung und der Tendenz zur Wiederholung der nützlichen Akte können wir alle scheinbaren Zweckmäßigkeiten in der Pflanzen- und Tierwelt erklären.

Diese beiden Prinzipien, die nicht vernünftig im Sinne irgendeiner Zwecksetzung oder Vorbedachtheit sind, genügen, um sehr viele Rationalisierungen auch in der Menschenwelt zu erklären. Die meisten nützlichen Gewohnheiten eignet sich das Individuum nicht mit Vorbedacht an, sondern es wiederholt ganz unbewußt, was sich als nützlich erwiesen hat. Ebenso entstehen die sozialen Gebräuche, die ethischen Forderungen, die logischen Allgemeingültigkeiten, die religiösen Überzeugungen nicht als vorbedachte Zweckmäßigkeiten, sondern sie sind irrational entstanden und, weil nützlich, festgehalten. Derartige überindividuelle geforderte Bedürfnisbefriedigungen nennt man auch „Werte", worüber im dritten Buche genauer zu sprechen sein wird. Es ist aber ein plumper Irrtum, zu glauben, daß jede Wiederholung eines nützlichen Aktes vorbedacht, zweckbewußt sei. Auch die Erfindungen der Forscher, die Schöpfungen der großen Künstler, die Intuitionen der Politiker und Feldherren entstehen nicht vorbedacht, sondern als „Gedankenexperimente", bei denen unter vielen auftauchenden Möglichkeiten das Brauchbare festgehalten wird.

Überall ist das eigentlich Schöpferische ein irrationales Probieren, Variieren und das an sich keineswegs rationale (im Sinne des Zweckbewußten und Vernünftigen) Festhalten des Nützlichen.

Man muß den paradox klingenden Satz mit aller Energie betonen: Die Rationalisierung geschieht zunächst überall ohne Ratio, die scheinbare Vorbedachtheit ist in Wahrheit fast immer eine Nachbedachtheit. Die Ratio ist zunächst nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Rationalisierung, eine Wirkung, die nur später selbst verursachend im Sinne der Rationalisierung zu werden strebt. Denn die Vernunft und Zwecksetzung gehen den nützlichen Handlungen nicht voraus, sondern hinken hinterher. Wo irgendwann eine „vernunfthafte Zwecksetzung" stattfindet, geschieht sie so, daß etwas irrational irgendwo als nützlich Gefundenes übernommen und auf eine neue Situation übertragen wird. Die „Vernunft" ist weiter nichts als die nachträgliche Legalisierung eines irrational Gewordenen. Die „allgemeinen Begriffe und Sätze", mit denen die rationale Vernunft arbeitet, sind stets an individuellen Tatsachen gefunden. Die „apriorischen" Voraussetzungen der Logik sind fürs Individuum gewiß a priori, für die Gattung jedoch a posteriori (wobei ich diese Begriffe in dem ursprünglich zeitlichen Sinne nehme, nicht in dem, dieses Zeitliche ausschaltenden, die Urbedeutung ganz mißachtenden Sinne der neueren Logik).

Die Ratio hat also im Grunde weiter gar keine Funktion, als irrational Entstandenes zu verallgemeinern, d. h. einen irrational bereits begonnenen Prozeß mit Bedacht zu verlängern und zu erweitern. Die Ratio ist also nicht Schöpferin der Rationalisierung, sondern selbst Produkt. Das wird auch dadurch bewiesen, daß die rationale Logik ganz unschöpferisch ist. Alle großen Erkenntnisse sind intuitiv, d. h. irrational konzipiert und nur nachträglich in rationale Formen gegossen worden. Man kann auf gebahnten Wegen keine unbekannten Länder entdecken.

Unsere Lösung der Frage, wie weit die Welt im Innersten rational sei, beantwortet sich also weder im Sinne der Rationalisten, die eine Vorbedachtheit an den Anfang stellen, noch im

Sinne jenes groben Materialismus, der die Wunder des Lebens aus bloßem Zufall zusammengerinnen läßt; unser Irrationalismus eröffnet den dritten Weg durch den Begriff der nachträglichen Rationalisierung, die sich durch Probieren und Festhalten des für die individuellen Bildungen Nützlichen herausentwickelt. Dasjenige, was wie Ratio aussieht, ist also nicht ursprüngliches schöpferisches Prinzip, es ist auch nicht bloße Einbildung, sondern Produkt und bewußte Fortsetzung des ohne Vorbedacht aus vitalen Notwendigkeiten sich herausbildenden Rationalisierungsprozesses. Die Welt ist weder vorbedachte Maschine noch Zufallsprodukt, sondern zu festen Formen drängendes und doch niemals in diesen Formen sich genügendes Leben, unübersehbarer Möglichkeiten voll.

Das Wort rational, das ursprünglich der Logik entnommen war, wird also von mir als ontologischer Begriff verwandt. Man lasse sich dadurch, daß dieser Begriff von einer Art des Erkennens auf eine Art des Seins übertragen wird, nicht irremachen: in Wahrheit geht natürlich das Sein, auch die Rationalisierung des Seins, der Bildung rationaler Denkweisen voraus; das so sich entwickelnde rationale Denken jedoch strebt auch nach Unterwerfung des Irrationalen, und so bildet das Denken, das sich erst am Sein geformt hatte, seinerseits wieder, wenigstens fiktiverweise, das Sein um. So kann ein rationales Sein entstehen, das nicht nur der rationalen Vernunft gemäß ist, das auch deren Ergebnis ist.

Die ersten rationalen Begriffe des Menschen haben sich an den rationalisierten Formen der Natur, vor allem den organischen Gattungen, gebildet. Allmählich aber wird das rationale Denken selbstherrlich und prägt seine Formen auch solchem Sein auf, das nicht oder nur sehr unvollkommen rationalisiert wird. So wird scheinbar die Ratio schöpferisch, obwohl ihre Schöpfungen, was noch zu zeigen sein wird, meist bloße Fiktionen sind; aber in diesem Anschein schöpferischer Macht liegt der psychologische Grund dafür, daß man die Ratio, dieses Produkt der unbewußten Rationalisierung des Seins, zum weltschöpferischen Prinzip machen konnte.

Hier jedoch gilt es festzuhalten, daß die Rationalisierung des lebendigen Seins sich zunächst ohne vorausdenkende Vernunft betätigt, daß aber auch dort, wo die rationale Vernunft scheinbar schöpferisch ist, es sich doch nur um Übertragungen und fiktive Vergewaltigungen handelt.

6. Die Phasen der Rationalisierung. Meine Aufgabe wird es sein, dem Prozeß der Rationalisierung nachzugehen, und zwar unterscheide ich dabei mehrere Phasen dieses Prozesses, die ich der Reihe nach besprechen werde.

Aller Individualität vorausliegend, nicht innerhalb ihrer Lebensspanne sich ausbildend, wenn auch in sie hineinragend, ist die vorindividuelle Rationalisierung, d. h. die Ausprägung der vererbbaren Anlagen, die jedes individuelle Leben bereits bei der Geburt in sich trägt, als Produkte einer durch unzählige Vorfahrengenerationen hindurch zu ihm herunterwirkenden Rationalisierung.

Innerhalb des individuellen Lebens betätigt sich zunächst die natürliche Rationalisierung, d. h. die ohne bewußte Absicht geschehende Gewöhnung, Anpassung und Nachahmung, die dazu führt, leibliche wie psychische Funktionen auszuprägen, und ihrerseits das Werk der vorindividuellen Rationalisierungen fortsetzt.

An die natürliche Rationalisierung schließt sich dann die künstliche an, die aus bewußter Absicht heraus geschieht. Auch sie ist jedoch nicht etwas von der natürlichen Rationalisierung grundsätzlich Verschiedenes, sondern muß sich, wenn sie zum Ziele gelangen will, der gleichen Methoden wie jene bedienen.

Alle diese Arten der Rationalisierung schaffen reale Vereinheitlichungen, die jedoch hinter den Anforderungen stets zurückbleiben, weil die irrationale Natur stärker ist als alle Kanäle, in die man den Strom des Lebens zwingen will. Deshalb bildet das soziale Leben noch eine weitere Methode der Vereinheitlichung aus, die fiktive Rationalisierung, die bewußt die Realität fälscht und nur darum, weil sie praktisch brauchbar ist, sich in Geltung erhält.

Alle diese Phasen der Rationalisierung, die vorindividuelle, natürliche, künstliche und fiktive aber sind teils i n n e r individuell, teils z w i s c h e n individuell, so daß wir bei jeder Phase des Prozesses sowohl die innerhalb des Einzelmenschen wie die zwischen verschiedenen Individuen vor sich gehende Angleichung zu berücksichtigen haben.

Daß die Rationalisierung in ihrer ganzen Bedeutung nicht erkannt worden ist, daß man die Gleichförmigkeit der Menschen als gegeben, statt als beständig werdend ansieht, liegt darin, daß sie zum großen Teil vorindividuell angelegt ist, was jedoch für uns, die wir die Individualitätsgrenze der Geburt als relativ ansehen, nicht ausschließt, vorindividuelle und spätere Rationalisierung als einheitlichen Prozeß zu nehmen.

Es sei noch auf eine merkwürdige Tatsache hingewiesen! Die Rationalisierung, die an sich ein Ausgleichsprozeß ist, wirkt doch dort, wo sie sich in divergierender Richtung betätigt, zugleich als Differenzierung, d. h. dadurch, daß sich gewisse Besonderheiten festigen, wird deren Unterschiedenheit sichtbarer, als sie es vorher war. Was uns bei Menschen an Verschiedenheiten auffällt, sind oft gar nicht rein individuelle Tatbestände, sondern rationalisierte. Die Berufe z. B. tragen, indem sie den Menschen rationalisieren, doch zugleich zur Differenzierung bei. Diese auf Rationalisierung beruhende Unterschiedenheit darf nicht mit jener ursprünglichen irrationalen Singularität verwechselt werden, die wir früher kennenlernten. Man muß eine irrationale Unterschiedenheit, die ursprünglich ist und z. B. jedem Kinde zukommt, von der rationalisierten Unterschiedenheit trennen, die ein Produkt der Kultur ist, und wofür ich die Auseinanderentwicklung der Stände als Beispiel anführte. Jene Eigenart der Ursprünglichkeit kann sich niemand geben, und daher bringt es das gewaltsame Haschen mancher Künstler nach „Originalität" höchstens zu affektierter Pose, die unbefangenen Beobachtern als alles andere als „ursprünglich" erscheint.

II. Kapitel.

Die natürliche Rationalisierung.

1. Vorindividuelle Rationalisierung und das Individuum. Es scheint das nächstliegende, mit der vorindividuellen Rationalisierung zu beginnen, weil diese gleichsam erst den Boden schafft, auf dem natürliche und künstliche Rationalisierung weiter zu bauen haben. Indessen wollen wir hier nicht sowohl das Ergebnis als vielmehr den Prozeß beobachten, und den können wir, was den Einzelmenschen anlangt, nur innerhalb seiner Lebensspanne studieren. Im übrigen machen wir, da wir ja zwischen den Individuen derselben Deszendenz keine absolute Grenze setzen, auch keinen prinzipiellen Unterschied zwischen vorindividueller und innerinvidueller Rationalisierung, da dasjenige, was sich im Leben des Vaters rationalisiert, für den Sohn vorindividuelle Rationalisierung ist, soweit es auf ihn übergeht, was allerdings nur in geringem, später zu bestimmendem Teile geschieht.

Wir studieren also, indem wir die im Lebenslauf des Individuums selbst sich vollziehende Rationalisierung besprechen, zugleich den Prozeß der vorindividuellen Rationalisierung. Die Frage wird nur sein, wieviel von den im Laufe des Einzellebens sich vollziehenden Rationalisierungen sich auf kommende Generationen vererbt, was wir erst erörtern können, wenn wir die nach der Geburt sich vollziehende Rationalisierung studiert haben.

2. Wiederholung und Lustgefühl. Zunächst die natürliche, d. h. ungewollt eintretende Rationalisierung! Obwohl man den Menschen gern als Vernunftwesen charakterisiert, spielt doch bei ihm die Ratio keineswegs jene allbeherrschende Rolle, wie man danach annehmen sollte. Auch bei ihm geschehen die meisten Gewöhnungen, Anpassungen, Nachahmungen ohne

bewußte Absicht. Am reinsten treten derartige natürliche Rationalisierungsvorgänge beim kleinen Kinde auf, aber sie fehlen auch beim Erwachsenen nicht, der sich oft plötzlich über neuen Angewohnheiten oder Nachahmungen ertappt, deren Zustandekommen er gar nicht beobachtet hat. Bemerkenswert für das Unerschöpferische der vorbedenkenden Vernunft ist es dabei, daß das Kind Handlungen erst dann mit Absicht ausführen kann, wenn es sie zunächst probierend gefunden hat.

Wiederholt werden alle Arten körperlicher wie geistiger Akte, die eine Lust (oder Aufhebung von Unlust) im Gefolge haben, wobei wir jedoch das Gefühl nicht als Ursache, sondern als Begleiterscheinung ansehen müssen. Das ist am offensichtlichsten bei allen Arten äußerer Bewegungen. Die Lust kann innerkörperliche Funktionslust sein, sie kann auch Begleiterscheinung äußerer Nützlichkeit oder sonstwie irradiiert sein. Sie ist ursprünglich nachfolgende Begleiterscheinung, kann jedoch später auch gewollter Effekt, also „Motiv" werden. Auch dann noch spreche ich jedoch von natürlicher Rationalisierung, nicht von vorbedachter, denn nicht die Rationalisierung als solche ist in diesem Falle bejaht.

Aber nicht nur für die Wiederholung äußerer Handlungen, auch für die seelischer Erlebnisse ist das Auftreten von Lustgefühlen bzw. die Vermeidung von Unlust wesentlich. Die Gefühlsbetonung der Vorstellungen ist der mächtigste Hebel der Assoziation. Das Gefühl ist dabei nicht als reales Agens anzusehen, sondern als Bewußtseinsspiegelung unbewußt wirkender vitaler Bedürfnisse. Deren Befriedigung macht sich im Bewußtsein als Lust, ihre Nichtbefriedigung als Unlust geltend. So sehen Lust-Unlust oft aus, als seien sie Motive, wo sie nur Begleiterscheinungen sind. Sie können jedoch Motive werden, wenn sie in der Vorstellung vorweggenommen werden. Eine Vorstellung, die zufällig das Hirn durchkreuzte und dort, weil sie einem latenten Triebe schmeichelte, Lustgefühle wachrief, wird später ob dieser Lustgefühle gesucht und wiederholt. Ebenso irradiieren äußere Nützlichkeiten Lustgefühle auf die seelischen Vorgänge, und deshalb werden jene Vorgänge wiederholt: das primitivste Schema

der Anpassung. Die meisten Nachahmungen gehen unbewußt vor sich, können aber auch, weil ihr Gelingen Befriedigung auslöst, nachher gewollt werden. Wichtig für die natürliche Rationalisierung ist jedenfalls, daß die Lust zunächst nicht Motiv, sondern Effekt war, daß sie aber nachträglich zum Motiv werden kann, wodurch die Handlung den Anschein der „Vernünftigkeit" bekommt, obwohl auch die motivierende Kraft der vorgestellten Lustgefühle in Wahrheit mehr dumpfer Instinkt, als klare Vernunft ist.

3. Die Ausprägung organischer Konstanten im individuellen Leben. Diese Wiederholungen bestimmter Akte beeinflussen die Ausbildung von Organen. Die Gewohnheit der täglichen Beschäftigung erzeugt beim Schmied gewaltige Armmuskeln, beim Reiter die charakteristische Beinbildung. Die Gesichtszüge sind ein deutlicher Spiegel für die seelische Rationalisierung. So pflegt die Sprache, die ein Mensch spricht, seine Gesichtsbildung stark zu formen. Die scharfe Artikulation des Französischen, der Zwang, die Muskulatur straff gespannt zu halten, prägt sich in der eigenartig „spitzen" und straffen Mundbildung des Franzosen ebenso aus, wie die lockere, bequeme, die Zunge zurücknehmende Sprechweise des Engländers dessen spezifischen Gesichtstypus schafft. Angehörige anderer Nationen, die nach Frankreich oder England auswandern, bekommen infolge der sprachlichen Anpassung auch den spezifisch physiognomischen Typus des neuen Wirtsvolkes. Alles, was wir an einigermaßen konstanten Tatsachen der Physiognomik festzustellen vermögen, geht auf oft wiederholte Gewohnheiten zurück. Die Gewohnheit spöttischen Lachens drückt dem Gesicht den bekannten „hämischen" Zug auf, ebenso wie die Häufigkeit zornmütigen Aufwallens mit seinem Stirnrunzeln und Zähnezusammenpressen die Gesichtsbildung beeinflußt. Infolge unbewußter Nachahmung kommen die physiognomischen Ähnlichkeiten bei Ehegatten und allen in naher Gemeinschaft lebenden Menschen zustande. Kurz, es sind die Akte, die die Organe bilden.

Nun ist trotzdem der Körper des Menschen wesentlich stationär geworden; in lebhafter Entwicklung begriffen scheint allein das Gehirn zu sein, bzw. die Seele, wenn wir diese Fiktion

beibehalten. Hier pflegen sich infolge dauernder Wiederholungen ganz neue Organe auszubilden. Es ist erstaunlich, was Übung alles vermag. Besonders die Wahl des Berufs kann keimhaft vorhandene Fähigkeiten so ausbilden, daß wir von neuen Organen oder seelischen Funktionen zu sprechen vermögen, die bei anderen Menschen ganz oder teilweise verkümmert sind. Das feine Gehör des Musikers, die Fähigkeit mancher Jäger, sich nach dem Geruch zu orientieren, die Abstraktionsfähigkeit des Mathematikers sind gleichsam „psychische Organe", für die auch Änderungen in der Hirnstruktur wenigstens ungefähr nachweisbar sind. Während die Organe des Körpers im wesentlichen vorgeformt sind, hat das Gehirn die Fähigkeit behalten, die wir der „Pseudopodienbildung" bei manchen primitiven Tieren vergleichen können, d. h. je nach der Aufgabe neue Organe zu entwickeln. Jedenfalls sind solche seelischen „Organe" Wirkungen dessen, was ich die natürliche Rationalisierung nenne, Wirkungen wiederholter Akte, die den Charakter der Irrationalität zum guten Teil aufheben.

Das Gehirn ist der Teil unseres Organismus, der am wenigsten stationär ist, der in einem Zustand beständiger Mutationsfähigkeit ist. Mag es auch überraschend klingen, so müssen wir doch feststellen, daß der Sitz der Ratio, das Gehirn, der am wenigsten rationalisierte Teil unseres Organismus ist, allerdings aber auch derjenige, der gerade darum neuen Rationalisierungen am zugänglichsten ist.

4. Vorindividuelle Rationalisierungen. Die im Laufe des individuellen Lebens ausgeprägten Rationalisierungen können, indem sie sich vererben, auf die kommenden Generationen übergehen und erscheinen dort als vorindividuelle Rationalisierungen.

Nun ist zwar durch Weismann und seine zahlreichen Anhänger bestritten worden, daß eine Vererbung erworbener Eigenschaften überhaupt möglich sei. Indessen verwickelt sich jene Theorie in so große Schwierigkeiten und muß zu so erkünstelten Hilfshypothesen greifen, daß neuerdings die Gegner stark an Boden gewinnen. Es erscheint an dieser Stelle als eine sekundäre Frage, ob man die der Parallelinduktion oder der simultanen

Reizleitung annehmen will, Hauptsache ist, daß überhaupt eine über das Individuum hinausreichende Rationalisierung angenommen wird, wobei wir bemerken möchten, daß der Ausdruck „erworbene Eigenschaften" irreleitend ist und man höchstens von erworbenen Anlagen reden darf.

Alles, was man Artanlage oder Artorganisation nennt, ist vorindividuelle Rationalisation, ausgebauten Kanälen vergleichbar, durch die aber trotzdem das irrationale, individualisirende Leben hindurchströmt. Alles, was den Menschen als Gattung unterscheidend charakterisiert, gehört zur vorindividuellen Rationalisierung, was jedoch nicht so zu verstehen ist, als vererbte sich nur die generelle Veranlagung und alles Individuelle käme erst nach der Geburt hinzu; nein, die Erbmasse ist keineswegs bloß Genus, auch sie ist bereits individuell; schon die befruchtete Samenzelle enthält neben der allgemeinen Artanlage ganz individuelle Tendenzen.

Wir können also in der Art (Spezies) weder etwas überall Gleiches, noch etwas absolut Konstantes sehen und kommen darin mit zahlreichen neueren Biologen überein. Die Konstanz der Arten besteht nur in sehr relativem Sinne und ist durch Mutation und Variation zu durchbrechen. Gewiß ist im Tier- und Pflanzenreich nicht jede Varietät „samenbeständig", d. h. fähig, sich auf die Nachkommen zu übertragen; indessen hat die experimentelle Biologie Fälle genug erbracht, wo sich tatsächlich neue Arten gebildet haben, die sich auch in relativer Konstanz erhielten.

Die „Art" ist also nichts a priori Rationales, sondern stellt nur eine partielle Rationalisierung dar, die sich als relativ konstant bewährt, zugleich aber die Plattform für weitere Individualisierung ist.

Wie weit man beim Menschen von solchen relativ konstanten vererbbaren Rationalisierungen sprechen kann, ist noch recht im Dunkeln. Der Rassebegriff ist in den letzten Jahrzehnten zu sehr zum Steckenpferd aller möglichen Spekulationen geworden, als daß man sich seiner heute als wissenschaftlich geklärten Begriffes bedienen könnte. Indessen scheint doch festzustehen, daß auch die Rasse nichts Konstantes ist, daß auch Rassen sich bilden und vergehen, wenn auch innerhalb gewisser Zeiträume

ihre Merkmale sich als relativ konstant vererben. In noch engeren Kreisen, etwa dem der Familienforschung, sind die Resultate noch strittiger. Doch scheint man auch hier um die Vererbung gewisser Anlagen nicht herumzukommen. Allerdings ist, um eine relativ konstante Rationalisierung zu vererben, deren Vorbereitung nicht bloß in einer Generation notwendig, sondern durch mehrere Generationen hindurch müssen Anpassung oder Nachahmung die Anlage verfestigt haben, so daß sie nachher auch spontan sich durchsetzt. Es liegt etwas Wahres in dem Satz, daß drei Generationen mindestens dazu gehören, um einen Gentleman zu formen. Infolgedessen geht es nicht an, den Eltern allein die Verantwortung für die Art der Kinder zuzuschieben, sondern es sind mehrere Generationen nötig, um einen Dauertypus zu schaffen. Daß eine solche vorindividuelle Rationalisierung angenommen werden muß, geben auch Anhänger Weismanns zu; der Streit, den wir hier nicht zu lösen haben, geht nur um die Art der Übertragung. Wenn wir aber eine nachindividuelle Weiterwirkung der Rationalisierung annehmen, erhält diese eine biologische Bedeutung, die auch von ethischem Gewicht ist, indem wir durch die Art, in der wir uns rationalisieren, nicht nur unser eigenes Schicksal formen, sondern auch beitragen zum Schicksal unserer Nachfahren und mit jeder Gewöhnung, die wir annehmen, ein Saatkorn in die Zukunft streuen, dessen Folgen vom Individuum aus gar nicht zu übersehen sind. Die im individuellen Leben sich bildenden Rationalisierungen reichen über die Grenzen der Individualität hinaus, bilden nachindividuelle Rationalisierungen.

5. Der Typus. Als Produkt der natürlichen Rationalisierung ergeben sich, wenn sich zwischenindividuelle Übereinstimmungen finden, die überindividuellen Typen. Als solche finden wir die Standes-, Volks-, Zeittypen, von vielen spezielleren abgesehen, die sich in mannigfachster Weise kombinieren und durch alle Erscheinungsformen der Individualität hindurchschimmern können. Der Typus braucht nicht angeboren zu sein, obwohl vieles auch auf vorindividuelle Rationalisierung zurückgeht. Die Frage, ob zuerst der Typus oder zuerst das Individuum dagewesen sei, ist ebenso unmöglich zu lösen, wie jene, ob das

Ei oder zuerst die Henne da war. Es ist kein Zweifel, daß manche typusbildenden Eigenschaften angeboren sind, ebenso aber auch, daß ein Typus erworben werden kann, ja, daß erworbene Typuszugehörigkeiten oft die ererbten völlig durchkreuzen. Es kommt dabei auf den Stärkegrad der typenbildenden Umwelt an. Von den vielen Rassen, die mit ererbter Typusprägung nach Amerika ausgewandert sind, verlieren die meisten diese bereits in der ersten Generation, so daß man nur noch den Amerikaner in ihnen sieht, wenn sie nach Europa zurückkehren. Söhne altadliger Familien, die zufällig Gelehrte werden, nehmen in der Regel äußerlich und innerlich den neuen Standestypus an. Besonders auffällig in der Geistesgeschichte sind die „Zeittypen", die durchgehenden psychischen und oft auch physischen Gemeinsamkeiten, die etwa den Barockmenschen oder den Rokokomenschen kennzeichnen und die besonders für die Ausprägung der „Werte" so wichtig sind und uns stets wieder begegnen werden. Die Bildung dieser Typen geht so ohne Bewußtsein vor sich, daß die meisten Menschen gar nicht ahnen, wie sehr sie Söhne ihrer Zeit, ihres Volks, ihres Standes sind und erst dann, wenn sie in neue Umwelt versetzt werden, dessen mit Staunen inne werden.

Auf dieser Unbewußtheit der Typenzugehörigkeit beruht auch der Glaube naiver Menschen, der eigne Typus sei die „allgemeine Menschlichkeit". Man muß jedoch diesen Aberglauben an die Allgemeinmenschlichkeit energisch bekämpfen; denn gerade er hat viele Torheiten, besonders auf den verschiedenen Wertgebieten gezeitigt. So wichtig die Rationalisierung auch ist, sie führt niemals so weit, einen wirklichen „Normalmenschen" zu schaffen. Alles Normalmenschentum nämlich ist, vom zugehörigen Individuum aus gesehen, wohl Typus, Gattung; von höherem Standpunkt aus betrachtet, erweisen sich auch diese als spezifische Subjektivitäten durchaus individuellen Charakters.

Und wir müssen schon hier feststellen, daß alle Rationalisierung zwar Typen, aber niemals „den Normalmenschen" zu schaffen vermag, daß „der" Mensch, der völlig normierte Mensch, mit dem sogar die Wissenschaft und die Philosophie zuweilen rechnen, ein völlig utopisches Phantasieprodukt ist.

III. Kapitel.

Die künstliche Rationalisierung (Die Erziehung).

1. Das Verhältnis der künstlichen Rationalisierung zur natürlichen. Neben die natürliche tritt beim Menschen sehr früh die künstliche oder beabsichtigte Rationalisierung, d. h. das, was man „Erziehung" im weitesten Sinne nennt. Sie besteht darin, daß mit Absicht die Bildung von Gewohnheiten in feste Geleise gebracht wird. Die künstliche Rationalisierung kann in der Tat als rational im Sinne von „vernünftig" angesprochen werden, obwohl man sich vor Augen halten muß, daß sich auch in der Erziehung die Ratio nicht freischöpferisch verhält, sondern bereits erprobte Möglichkeiten auf das werdende Individuum überträgt. Dort wo die Ratio sich in der Erziehung nicht von der Erfahrung, sondern von abstrakter Spekulation hat leiten lassen, hat sie in der Regel nur Unheil angerichtet und sich bald als sehr „unvernünftig" erwiesen. Eine Erziehung, die das Individuum in ein abstraktes Schema pressen will, hat niemals dauernde und echte Erfolge. Das Individuum schüttelt derartige Joche gar bald ab. Die wahrhaft „rationale" Erziehung ist nur eine Anknüpfung an die natürliche Rationalisierung, macht sich diese zur Verbündeten und sucht sie nicht etwa zu vergewaltigen. So wenig als man jedes beliebige Pfropfreis bei jedem beliebigen Baume gebrauchen kann, sondern wie nur solche Pfropfreise angehen, die auf homogenes natürliches Wachstum stoßen, so wenig kann die künstliche Rationalisierung jeden Menschen in jede beliebige Form pressen. Die besten Erfolge zeitigt die Erziehung dort, wo sie sich bloß in geringfügiger Korrektur vorindividueller Anlagen und natürlicher Rationalisierungen zu betätigen hat. Die künstliche Rationalisierung ist daher nichts der natürlichen prinzipiell Entgegengesetztes; sie

ist die natürliche Rationalisierung als etwas Bejahtes, Gewolltes, im Bewußtsein Vorweggenommenes und durch geeignete Hilfen Unterstütztes. Ihre Mittel sind also ebenfalls Gewöhnung, Nachahmung, Anpassung. Nur wo diese wirken, geht die Erziehung in die Tiefe. Ein rein rationales Wissen um die Tugend hat noch niemals einen tugendhaften Menschen geschaffen. Nicht intellektualistische Belehrung ist daher das beste Mittel zur Erziehung, sondern Gewöhnung, Anpassung, Nachahmung. Die künstliche Rationalisierung wird darauf aus sein müssen, die Seele in der Weise der natürlichen Rationalisierung zu beeinflussen.

2. Fremd- und Selbsterziehung, Typus- und Individualerziehung. Die Erziehung als künstliche Rationalisierung kann von außen wie von innen geschehen, kann Fremderziehung und Selbsterziehung sein. In jenem Fall ist die Absicht bei anderen Individuen, im zweiten Falle liegt sie im Menschen selber. Die Fremderziehung geht der Selbsterziehung voraus; jener muß sich jedes Individuum unterwerfen, das nicht völlig einsam lebt; diese tritt, obwohl sie die wertvollste Frucht aller Fremderziehung sein sollte, nicht bei allen Menschen auf, sondern setzt einen höheren Grad der Bewußtheit voraus.

Noch einen zweiten Unterschied pflegt man zu machen: den zwischen Individual- und Typuserziehung, oder wie man vielfach auch sagt „Normalerziehung", obwohl alle derartige Normität nie in absolutem Sinne, sondern nur in relativem Sinne, eben für einen begrenzten Typus gilt, der freilich meist sich selbst unberechtigterweise als Norm für alle verallgemeinert. In unsere Begriffsbildung übertragen heißt das: die Individualerziehung stellt die innerindividuelle Rationalisierung voran, die Typuserziehung betont vor allem die Angleichung der Individuen aneinander. In der pädagogischen Praxis hat im allgemeinen die Typuserziehung überwogen, da sie einem sozialen Bedürfnis entspricht, während man erst neuerdings — zum Teil in Erkenntnis der allzuweit getriebenen zwischenindividuellen Rationalisierung — den Wert auch der asozialen Erziehung erkannt, ja sogar die soziale Bedeutung des Asozialen eingesehen hat. Denn man ist sich klar darüber geworden, daß man der Allgemeinheit

besser dadurch dient, daß man Persönlichkeiten schafft an Stelle von manufakturhaften Typusmenschen, daß gerade die irrationale Variabilität und die Festhaltung so gefundener Formen die Menschheit voranbringt. Die Begriffe Typus- und Individualerziehung decken sich keineswegs völlig mit denen der Fremd- und Selbsterziehung, wenn auch zugegeben werden kann, daß die Typuserziehung überwiegend durch Fremde geschehen muß, während die Individualerziehung am besten vom Selbst ausgeht.

Ich möchte hier den Begriff der Persönlichkeit einführen, unter dem ich die durch Erziehung geformte Individualität verstehe. Nicht jede Individualität ist mir also bereits Persönlichkeit; diese, das „höchste Glück der Erdenkinder", ist ein innerhalb der Individualität zu erreichendes Resultat, das aber niemals so verstanden werden darf, daß das Individuum die Irrationalität völlig unterdrücken solle. Persönlichkeit läßt vielmehr auch dem Irrationalen reichsten Spielraum, nur auf der Basis einer innerindividuellen und zwischenindividuellen Formung.

Kulturpsychologisch ist es interessant, verschiedene Kulturen daraufhin zu vergleichen, ob sie mehr die Individualität oder den Typus in der Erziehung betonen. Die japanische Erziehung z. B. geht fast ausschließlich darauf aus, den Menschen zum Typus zu machen, und infolgedessen wirken die Ostasiaten auf uns so merkwürdig unindividuell. Ihr Familienleben, ihre Sprache, ihre Religion, alles läßt das Individuelle ganz zurücktreten, so sehr, daß z. B. in der Sprache niemals „ich" gesagt wird, sondern ganz vage Umschreibungen dafür eintreten. Auch bei uns pflegt man in der Höflichkeit das „Ich" zurückzustellen, so daß man statt „ich" sagt: „meine Wenigkeit". In Japan ist das zum durchgehenden Landesbrauch geworden, so daß, wie ein bekannter Kenner jener Verhältnisse sagt, dort die Individualität des Lebens durch Höflichkeit ersetzt ist.

3. Das Idealbild als Mittel der Erziehung. Die künstliche Rationalisierung der Individualität bedient sich vornehmlich eines Mittels, das die unbewußt arbeitende Rationalisierung nicht kennt; sie stellt dem Individuum ein

Ideal vor Augen, in dem sich gleichsam alle Erziehungstendenzen verkörpern. Das heißt in unserer Sprache, man ordnet die ganze werdende Individualität einem Ichbild unter, das noch nicht ihre Wirklichkeit ist, das aber Wirklichkeit werden soll. Da das Ichbild, wie ich zeigte, diejenige Erscheinungsweise ist, die die meisten anderen Erscheinungsweisen der Individualität in sich vereinigt, so ist offenbar, daß von ihm aus auch alle übrigen beeinflußt werden können. Das Ideal ist das Vor-bild, das Vorichbild, dem das Individuum sich anzupassen und das es nachzuahmen hat. Freilich darf man auch diese Idealbilder nicht als freie Schöpfungen der Ratio denken; sie sind vielmehr in der Regel als Nachbildungen bereits gewordener Individualitäten anzusehen oder wenigstens als Umbildungen solcher.

Natürlich ist das Idealichbild nicht passiv zu denken, sondern, wie das Ichbild überhaupt, als Rolle, die man aktiv übernimmt, in die man sich einlebt, und aus der heraus man lebt. Ist es dem Erzieher gelungen, seinen Zögling zu wirklich aktiver Übernahme eines Ideal-ichbildes zu bringen, so wird dieser bald zu von diesem Ichbild geleiteten Handlungen gelangen, die dann zu Gewöhnungen werden. Damit aber ist ein Wesentliches erreicht. Dann wird die zuerst nur äußerlich übernommene Rolle verinnerlicht, sie wird zum anderen Ich, zur „zweiten Natur". Je fester solche Gewöhnungen werden, um so tiefer ist die Rationalisierung eingedrungen. Persönlichkeitsbildung ist die Einfügung eines solchen Idealbildes in die irrationale Wirklichkeit des Individuums als innere Richtlinie, die innerhalb der mannigfachen Triebe und Tendenzen des Lebens eine gewisse Einheit garantiert.

Dieses Idealich der Erziehung kann konkret gegeben sein. Es ist stets der günstigste Fall, wenn der Erzieher in sich das Ideal, das er lehrt, verkörpert, so daß der Zögling ihn selbst zum Vorbild nehmen kann. Da indessen auch Erzieher ihre Schwächen haben, so genügt die Realität in der Regel nicht, und abstrakte Vorbilder müssen die Wirklichkeit ergänzen. Auch diese jedoch sind, wenn sie lebendig wirken sollen, nicht aus der Luft gegriffen, sondern aus der Wirklichkeit entnommen und nur

von gewissen allzu menschlichen Zügen geläutert. So ist für die christliche Erziehung Jesus zum Idealbild geworden, dem gegenüber alle irdischen Erzieher höchstens schwache Abbilder sind. Die Imitatio Christi ist der Sinn aller christlichen Erziehung. Seinen Geist gilt es zu übernehmen, aus seinem Geiste heraus zu handeln, es gilt „aufs Neue geboren zu werden", den „alten Adam" abzulegen, „Jesum in sich aufzunehmen", wie es in der biblischen Sprache anschaulich heißt.

Freilich ist die Herrschaft des idealen Einheitsichs niemals so vollkommen, daß die übrige Individualität ganz in ihm aufginge. Nein, es bestehen oft genug schwere Konflikte zwischen Ideal und Wirklichkeit. Gewiß kann das Ideal auch eine Wirklichkeit werden, aber es wird doch niemals die einzige. Die einzelnen Menschen sind darin verschieden; es gibt solche, die tatsächlich ihr Einheitsich annähernd verwirklichen: das sind die einfachen, geschlossenen Naturen; es gibt aber auch solche, denen stets eine Kluft zwischen ihrem idealen Einheitsich und ihrer Wirklichkeit schmerzlich bewußt ist, zum Teil deshalb, weil sie ihr Ideal zu hoch stecken oder weil sie ein wesensfremdes Ideal erwählt haben: in diesem Falle wird nicht Einheit, sondern noch tieferer Zwiespalt in die Individualität hineingetragen. Es geht ähnlich wie in der Politik, wo auch oft eine Partei alle anderen in sich aufzunehmen hofft und deren Zahl doch nur um eine neue Partei vermehrt. Immerhin aber gelingt es in der Regel, dem Einheitsich zu einer gewissen, wenn auch nicht unumschränkten Herrschaft zu verhelfen, so daß dann das Einheitsich nicht eine Partei neben anderen ist, sondern die Regierung im Ichstaat übernimmt, ein Gleichnis, das ich später noch ausführe.

4. Das Normideal als Mittel zwischenindividueller Rationalisierung. Aber nicht nur die innerindividuelle, auch die zwischenindividuelle Rationalisierung bedient sich eines idealen Ichbildes als Mittels. Innerhalb welcher Gemeinschaft auch immer Erziehung auf einen Typus hin angestrebt wird, stets schwebt ein solches vereinheitlichendes Typusideal vor, das zwar in der Regel noch blasser und schemenhafter bleibt, als die individuellen Ideale schon

ohnehin sind, das aber trotzdem große erzieherische Wirkung auszuüben vermag. So wird innerhalb der meisten Stände ein Standesideal gepflegt, um so mehr, je geschlossener der Stand ist. So schwebt jedem Offizier ein idealer Offizier vor; alle Geistlichen, alle Ärzte, kurz fast alle Berufe haben mehr oder weniger deutlich ein Typusbild vor sich. Ebenso ist's mit anderen Gemeinschaften: so gibt es ein Idealbild vom Deutschen, vom internationalen Gentleman, vom „Manne" wie vom „Weibe". — Alle diese Idealbilder werden selten ganz realisiert, sie tragen aber stark dazu bei, die Individuen untereinander anzugleichen. Es werden bestimmte körperliche und geistige Gewöhnungen erzwungen, Anpassung und Nachahmung kommen hinzu. Oft ohne daß der einzelne es weiß, trägt sein „Persönlichkeitsideal" Züge des in seinem sozialen Kreise geltenden Typusideals, oft die mehrerer solcher Vorbilder nebeneinander. So kann einer in sich die Idealbilder des Edelmannes, des guten Deutschen, des Christen und noch einige andere nebeneinander zu verwirklichen streben. Freilich nicht immer lassen sich diese verschiedenen „Obersubjekte", wie ich einmal alle diese „regierenden" oder die Regierung anstrebenden Ichbilder nennen will, miteinander vereinigen.

Es ist eine Irrlehre oberflächlicher Moralisten, daß sich die innerindividuelle und die zwischenindividuelle Rationalisierung, daß sich Persönlichkeit und Typusmenschentum immer vertragen müßten. Gar manche echte Tragik liegt hier am Wege, und es ist kein Kräutlein gewachsen, das diese Konflikte behöbe, es würde sogar dem Leben nicht den schlechtesten seiner Reize nehmen, wollte man derartiges verwischen. Nicht nur konkrete Personen, auch ihre Ideale kämpfen einen Kampf ums Dasein aus, und oft werden ernste Lebensfragen in diesem Kampfe entschieden.

Noch in anderer Weise durchkreuzen sich Persönlichkeits- und Typusrationalisierung. Das Persönlichkeitsideal erwächst keineswegs bloß im Innern der Individualität, sondern ist selbst oft stark beeinflußt von Typusvorbildern. Das heißt, manche Menschen machen das Typusideal ganz zu ihrem persönlichen, haben gar kein Bedürfnis, als Individuen zu erscheinen; andererseits gibt es auch einen verneinenden Einfluß, indem zu-

weilen, besonders bei Adoleszenten, das Persönlichkeitsideal sich im bewußten Gegensatz zum Typus ausprägt, das Individuum sich vor allem unterscheiden und „nicht verwechselt werden" will.

5. Die Wirkung des Obersubjektes auf die verschiedenen Erscheinungsformen. Die von der Erziehung geprägten idealen Einheitsbilder sind, wenn einigermaßen lebendig geworden, imstande, alle einzelnen Erscheinungsweisen des Ich aufs stärkste zu beeinflussen. So trägt das Äußere des Menschen, der Leib, neben den Zügen der irrationalen Singularität, diese oft verdeckend, die Züge der Einheitspersönlichkeit oder des Typussubjekts. Es gehört das zu den merkwürdigsten Dingen im Umkreis dieser so merkwürdigen Probleme, daß sich in der äußeren Erscheinung eines Menschen nebeneinander außer der irrationalen Individualität alle möglichen rationalisierten Obersubjekte ausprägen, daß man einem Menschen außer seiner momentanen Stimmung zugleich seinen relativ dauernden Charakter, seinen Beruf, seine Nationalität und mancherlei sonst noch ansehen kann. Die Einheitsrolle nämlich projiziert sich ins Physische wie die Rolle eines Schauspielers, und zwar nicht bloß vorübergehend, sondern dauernd. Gewöhnung, Nachahmung und Anpassung wirken zusammen, um das zuwege zu bringen. Man erkennt den Offizier an der straffen Haltung, den Büchermenschen an der blassen Farbe und der Kurzsichtigkeit, den Mann, der zu befehlen, und den, der zu gehorchen gewohnt ist, am ganzen äußeren Habitus bis in den Tonfall der Stimme, die Gesten der Hand hinein. Die Dauerrolle „geht in Fleisch und Blut über", wie die Sprache richtig sagt. Mit dem Momentanbewußtsein, dem unmittelbarsten Ausdruck der irrationalen Individualität, haben die Obersubjekte vielfach heftige Kämpfe zu bestehen. Das Einheitssubjekt, das persönliche wie das typische, erstrebt Herrschaft über die widerspruchsvollen Gefühle und Willensregungen, die der Augenblick aufwirbelt, und die ihr Lebensrecht geltend machen. Das Obersubjekt soll sie bändigen wie ein Rosselenker auseinanderstrebende Pferde. Hier muß sich zeigen, wie stark die Regierung ist. Die Erziehung soll den Menschen so weit führen, daß das Obersub-

jekt imstande ist, widerspenstige Regungen des Augenblickes auszuschalten. Das gelingt freilich keineswegs immer. So geregelt ist kein Mensch, daß seine Wünsche, Begierden, Gefühle nicht oft genug wider den Stachel löckten. Besonders der Ethik ist dieser Konflikt bekannt. Zur sittlichen Persönlichkeit gehört, daß das Obersubjekt sittlichen Normen gemäß geformt, aber auch stark genug sei, widerstrebende Triebe zu überwinden. Seltsam genug wird in der Ethik das Obersubjekt, die künstlich geformte und normierte Einheitspersönlichkeit, oft als das „wahre" Ich des Menschen bezeichnet, während die aus seiner innersten Natur aufquellenden momentanen Regungen wie Zwang von außen empfunden werden, obwohl keine äußere Sinneslockung zur Gefahr wird, wenn sie nicht im Innern des Menschen verwandte Triebe erweckt! Mythologisch malt man diesen Kampf oft als Streit zwischen dem guten Geist des Menschen mit einem bösen Geist, der jenen verlocken will, aus.

Das Verfahren, das das Einheitsich anwendet, um die unmittelbaren Regungen zu unterdrücken, ist das einer Zensur, indem es den aufsteigenden, widerstrebenden Trieb durch entgegenstrebende zu verdrängen sucht. Natürlich gelingt solche Bekämpfung eines Triebes nur, wenn das Obersubjekt selbst stark emotional betont ist. Denn ein Affekt kann niemals unterdrückt werden, wie man Unkraut ausrottet; er kann jedoch durch einen stärkeren Affekt übertönt werden. Wenn die sittliche Einheitspersönlichkeit nur ein Wissen, eine Erkenntnisbildung ist, wird es ihr nie gelingen, der Triebe Herr zu werden. Nur wenn sie selbst emotionalen Charakter hat, wenn hinter ihr eine leidenschaftliche Liebe zum Guten oder eine gewaltige Furcht vor Strafe stehen, nur dann kann sie triumphieren. Oder aber, wenn sie zur Gewohnheit, zur „zweiten Natur" geworden ist.

Damit berühre ich die Frage, die zuweilen auftaucht, ob derjenige Mensch der wahrhaft sittliche sei, der in sich möglichst viel Gegentriebe überwinde, oder derjenige, der instinktiv gut handele. Kant neigte bekanntlich zur ersten Anschauung. Indessen ist in einer stets erst nach Konflikten sittlich handelnden Individualität die sittliche Persönlichkeit doch nicht so weit

durchgedrungen, daß sie den ganzen Menschen erfüllt und ihm „in Fleisch und Blut übergegangen" ist. Uns scheint ein Mensch, für den es heißt: „du kannst nicht töten", sittlich auf höherer Stufe zu stehen als einer, der mit der ganzen Wucht des Sittengesetzes: „Du sollst nicht töten!" aufsteigende Mordlust niederschlagen muß. Mag jener für Romane und moralphilosophische Betrachtungen ein weniger interessanter Gegenstand sein, die sittliche Rationalisierung ist bei diesem doch tiefer gedrungen, weil sie in das Gebiet der Instinkte hinabreicht. Immerhin, ganz ohne Konflikte geht es nirgends ab, und ich werde später zu zeigen haben, daß es mit der Rationalisierung des Ethischen nicht so einfach liegt, wie es zuweilen den Moralphilosophen erscheint.

Mit dieser Schilderung der vom Obersubjekt ausgeübten Zensur ist sein Einfluß auf die „Seele" vorweggenommen. Der Weg dauernder Beeinflussung der Seele geht eben nur durch den Augenblick, denn das bejahte Augenblickserleben strebt sich zu wiederholen und schafft Gewohnheiten. Wir können uns, um ein bekanntes Wort Luthers zu zitieren, böser Gedanken nicht erwehren, so wenig wie wir Vögel verhindern können, über uns weg zu fliegen; wie wir diese aber hindern können, sich auf unseren Kopf niederzulassen, so können wir bösen Trieben wehren, in uns heimisch zu werden.

Wichtig für die Beherrschung der Individualität durch ein Obersubjekt ist auch der geistige Besitz. Die Inhalte des Bewußtseins sind ja nicht tote Fracht, sondern wirken auf die Funktionen zurück. Auch nach dieser Hinsicht muß sich die Zensur des Obersubjekts betätigen. Freilich eine Festigkeit des Obersubjekts wird nicht dadurch allein erreicht, daß man gefährliche Inhalte ganz fernhält. Gewiß erfordert die Rationalisierung zunächst eine gewisse Beschränkung, eine Verfestigung in bestimmter Richtung, wirklich stark wird das Obersubjekt jedoch erst im Kampf mit fremden Inhalten. Darum ist nicht der Mensch die stärkste Persönlichkeit, der keine Konflikte kennt, sondern der sie kennt, ohne daß sie auf ihn schädlichen Einfluß haben, weil die Persönlichkeit fest gerichtet ist.

Die künstliche Rationalisierung strebt, auch das Außenbild zu festigen. Jeder Mensch arbeitet mehr oder weniger bewußt daraufhin, daß die Mitmenschen ein einheitliches Bild von ihm bekommen. Man spielt die Einheitsrolle nicht nur für sich, sondern auch für andere. Das ist Heuchelei, solange man sich bewußt ist, daß man spielt, das heißt, daß man anderen eine Individualität vorführt, die gar nicht besteht. Es gehört aber zu den Seltsamkeiten des Individualitätslebens, daß man auch eine falsche Rolle spielen kann, ohne sich dessen bewußt zu sein. Der englische „Cant" wird oft als bewußte Heuchelei gedeutet; so einfach liegt es jedoch nicht, denn der betreffende „Heuchler" weiß gar nicht, daß er ein falsches Außenbild von sich erweckt, er betrügt sich selber mit. Oft ist der Zwang, nach außen hin etwas zu repräsentieren, die beste Schulung dafür, es auch innerlich zu werden. Das Ordenskleid des Mönches, die Uniform des Offiziers sind nicht bloß nach außen gerichtet, sie sind auch wirksame Mittel, das innere Obersubjekt zu festigen.

Das gleiche gilt von den äußeren Handlungen. Auch sie wirken zurück auf das Ich. In dieser Erkenntnis empfahl Pascal das Mitmachen religiöser Übungen, selbst wenn zunächst der Glaube fehle: dieser würde schon kommen. Man braucht nicht eine sittliche geläuterte Persönlichkeit zu sein, um sittlich zu handeln; indem man dem äußeren Anschein nach sittlich handelt, trägt man dazu bei, sittlich zu werden. Man muß diese scheinbare psychologische Paradoxie verstehen, um die Bedeutung zu begreifen, die in vielen Religionen und Sittenlehren den guten „Werken" beigelegt wird.

6. Der Erfolg der künstlichen Rationalisierung. Wie hoch man aber auch die Macht der Erziehung einschätzen mag, es wäre eine grobe Täuschung, wollte man meinen, sie vermöchte ganz die Irrationalität der Individualität auszutilgen, und es wäre eine noch gröbere Täuschung, wollte man das auch nur für wünschenswert halten.

Gewiß ist es möglich, unter einfachen Menschen in einfacher Umgebung einen verhältnismäßig hohen Grad der Rationalisierung zu erzielen. Aber selbst die Mauern eines Klosters,

der harte Zwang einer Kaste oder sonstige strenge Versuche, die Individualität zu vereinheitlichen, vermögen es niemals, der Phantasie ganz die Flügel zu beschneiden, die divergierenden Wünsche und Triebe des Menschen zu unterdrücken. Und gar für Individuen, die mitten im Leben stehen und beständig gezwungen sind, aus „sich" herauszutreten, in fremde Eigenart sich hineinzuversetzen, Kompromisse einzugehen, für alle die kann ein Einheitsideal zwar ein fernes Ziel vorstellen, auf das sie im großen und ganzen zustreben, dem sie aber fast niemals dauernd zusteuern können. Das Einheitsideal ist etwa ein Kompaß, der in schwierigem Gelände die Richtung anzeigt, aber niemals die, die in jeder einzelnen Minute einzuhalten ist, sondern nur eine, nach der man sich in den wechselndsten Lagern ungefähr orientieren kann. Erreichte Ideale sind keine Ideale mehr. Die meisten Ideale sind nur so lange erstrebenswert, als sie nicht ganz erreicht werden. Wären selbst die edelsten Ideale erfüllt, würden z. B. viele Menschen heute ganz christusähnlich, so würde sich doch zeigen, daß dies Ideal mannigfach abzuändern wäre. Das Leben wäre unerträglich, wären alle Menschen in sich geschlossene starre Wesen, es wäre noch unerträglicher, wäre gar die zwischenindividuelle Rationalisierung konsequent durchgeführt. Und ebenso ist's mit der Schaffung überindividueller Typen. Auch der künstlichen Rationalisierung gelingt es nicht, was die natürliche nicht erreicht, die Rationalisierung wirklich radikal durchzuführen, also daß es gelänge, einen einheitlichen Typus „des" Menschen zu schaffen. Alle Typisierung umfaßt nur relativ enge Kreise, die sich alsbald wieder ändern und spalten. Und zum Glück; denn das von der Philosophie zuweilen als Ideal hingestellte „Normalmenschentum" wäre ein Sammelbecken, in dem alle individuelle Bewegung, alles Leben und Streben zur Ruhe kommen müßte wie die Ströme im Meere. Auch der Sozialismus mit der erstrebten Gleichheit der Menschen mag ein Ideal darstellen, aber auch nur ein Ideal, das folgerichtig nie in die Wirklichkeit überführt werden dürfte, um sich nicht selber ad absurdum zu führen.

IV. Kapitel.

Die fiktive Rationalisierung.

1. Das Wesen der fiktiven Rationalisierung. Wir stehen also noch immer vor einem Dilemma. Gewiß arbeiten natürliche und künstliche Rationalisierung beständig an der inneren und äußeren Ausgleichung der Individuen, und doch wird dies Ziel niemals ganz erreicht, ja es ist unter vielerlei Gesichtspunkten gar nicht wünschenswert, daß es erreicht werde. Und dennoch ist die Rationalität der Individuen in aller Kultur eine fast überall stillschweigend gemachte Voraussetzung. Das Gesetz verlangt, daß die Menschen mit gleichem Maß gemessen werden sollen, unsere Kunst schafft für die Allgemeinheit, als wenn alle Menschen den gleichen Geschmack hätten, wir schwören Treue und geben Versprechungen ab, als wenn wir uns nicht so verwandeln könnten, daß jene Gelübde zur inneren Lüge würden, die Religion will alle Menschen gleich sein lassen vor Gott! Aber sie sind nicht gleich, und sie sind keine konstanten Größen; sie bleiben irrational trotz aller Rationalisierung. Der einheitliche Begriff Mensch ist ein Phantasieprodukt, ein utopisches Gebilde. Wie hilft sich die Kultur all diesen Schwierigkeiten gegenüber, da natürliche wie künstliche Rationalisierung nicht ausreichen, jene Voraussetzung zu schaffen?

Sie wendet ein drittes Verfahren an: das der fiktiven Rationalisierung, das darin besteht, daß sie einfach über alles Irrationale hinwegsieht und die Menschen schlechthin so behandelt, als ob sie konstant und als ob sie gleiche Größen wären. Kurz, sie führt jenes Phantasieprodukt „des Menschen" fiktiverweise in die Wirklichkeit als Wirklichkeit ein. Sie übertreibt innerhalb des Umkreises der Individualitäten alles Rationale und läßt das Irrationale als unwesentlich beiseite.

Das ist gewiß, auf seine Richtigkeit geprüft, ein sehr gewaltsames und trügerisches Verfahren, das jedoch — wie so viele andere Fiktionen — sich durch praktische Werte rechtfertigt.

2. Die Anhalte der fiktiven Rationalisierung. Das Verfahren der fiktiven Rationalisierung erscheint auf den ersten Blick so widerspruchsvoll, daß man stutzt. Wie, wir sollten uns beständig eine Einheit mit uns selbst und eine Gleichheit mit anderen vortäuschen, die gar nicht vorhanden sind?

Und doch ist es so, was uns übrigens schon darum nicht zu wundern braucht, als unser Ichbild bereits früher sich als schematisierende Maske oder Rolle erwies. Die hier gemeinte Fiktion ist nur eine Verlängerung dessen, was im Seelenleben jedes Menschen beständig vor sich geht.

Man darf sich die fiktive Rationalisierung nur nicht zu gewaltsam vorstellen; sie vollzieht sich meist unbeabsichtigt und unauffällig, und zwar nicht nur darum, weil sie in der natürlichen wie künstlichen Rationalisierung vorbereitet ist, nein, auch weil darüber hinaus noch andere Bewußtseinstatsachen die Fiktion erleichtern.

Ich erörtere diese zunächst für die persönliche Rationalisierung. Der Mensch neigt dazu, Ähnlichkeiten als Gleichheiten, ferner sehr langsame Wandlungen als Konstanten anzusehen, und er neigt auch dazu, einzelne repräsentative Tatbestände auf die Gesamtheit der Seele zu übertragen, so daß, wenn er eine partielle Dauer feststellt, er darum die ganze Seele als Dauerbestand anzusehen pflegt. Durch diese Selbsttäuschungen wird es dem Individuum erleichtert, die fiktive Rationalisierung als wirklich hinzunehmen.

Es sei das für die einzelnen Erscheinungsformen der Individualität durchgeführt, und zwar zunächst für das unmittelbare Bewußtsein! So wechselnd dessen kaleidoskopartiges Spiel erschien, so mußten wir doch gewisse Ähnlichkeiten zugeben, die eine Zusammenfügung in Reihen gestatteten. Auf diesen Reihen ähnlicher Erlebnisse beruhte ja die Möglichkeit, diese als Auswirkungen seelischer Funktionen zu fassen. Diese Ähnlichkeit zwischen den Bewußtseinserlebnissen wird durch zwei

weitere Umstände verstärkt, die die Ähnlichkeit noch größer erscheinen lassen, als sie in Wirklichkeit ist. Zunächst färbt der augenblickliche Gemütszustand alle aufsteigenden Erinnerungen so, daß diese gleichsam sein Kolorit empfangen; ja völlig stimmungsfremde Bewußtseinszustände kommen gar nicht auf. Bin ich in trüber Stimmung, so erscheinen mir selbst heitere Erinnerungen wie von grauem Schleier verhüllt, ja sie bleiben in der Regel ganz im Dunkel, weil die Gleichheit der Grundstimmung der wichtigste Hebel für die Erinnerungs- und Assoziationstätigkeit überhaupt ist. Da nun alle Ichzustände ihr spezifisches Kolorit auch der gesamten Vergangenheit mitteilen, so erscheint die Individualität im Rückblick einheitlicher, als kritische Nachprüfung sie erweist.

Denn zweitens wird die Ähnlichkeit der Ichzustände dadurch verstärkt, daß wir nicht unsere Individualität als solche in ihnen erleben, sondern als bezogen auf Gegenstände, die der Außenwelt angehören und größere Konstanz haben als die psychischen Prozesse. Wir vermengen dabei das Fühlen als *Akt* mit dem gefühlten *Gegenstand*, das Begehren mit dem begehrten Objekt. Wir begehren lange Zeit dasselbe Ziel, aber in sehr verschiedener Weise, bald hoffnungsfreudig, bald resignierend, bald erbittert, bald lässig. Weil aber das Ziel gleichbleibt, so erscheint jedes darauf bezogene Erleben jedem anderen auch darauf bezogenen ähnlicher, als es in Wirklichkeit ist. Wir ordnen ja unsere Erlebnisse nicht nach ihrer Bewußtseinsgleichheit, sondern nach der Übereinstimmung in bezug auf ihren Gegenstand. Besonders rückblickend erinnern wir uns nicht jener Nuancen; es scheint uns eine zurückliegende Liebe immer sich selbst ähnlich geblieben zu sein, mag sie in Wahrheit auch zwischen Himmelhochjauchzen und Zutodebetrübtsein geschwankt haben.

Bei der *physischen* Erscheinungsweise bewirkt vor allem die Langsamkeit des Wandels die Vortäuschung einer Konstanz. Selbst tiefgreifende Veränderungen, wie das Altern, fallen uns in unserer Bekanntschaft darum nicht auf, weil sie ganz allmählich vor sich gehen und wir selbst uns mitändern.

Die dritte Erscheinungsform, „die Seele", faßten wir von vornherein bereits als Fiktion, als fiktives Substrat der wechselnden Zustände des Bewußtseins. Es ist mit dieser Fiktion also bereits eine Vorarbeit für die fiktive Vereinheitlichung der Gesamtindividualität geschehen. Indessen bietet die Fiktion des Seelensubstrats noch eine andere Grundlage für die weitergehende Rationalisierung. Gewiß erkannten wir, daß auch in der Seele, dem Verhältnis der einzelnen Funktionen, starke Veränderungen geschehen, trotzdem gibt es in der Regel ein Durchschnittsverhältnis, das durch gleichbleibende äußere Situationen stabilisiert wird. Besonders der Beruf dient dazu, im einzelnen Menschen bestimmte Begabungen so auf Kosten anderer auszubilden, daß der Erwachsene einen ziemlich konstant proportionierten Typus darstellt. Beim Maler wird sein gesamter seelischer Habitus durch die visuelle Einstellung, beim Gelehrten durch abstraktes Denken, beim Kaufmann durch Beziehungen auf Geldwerte beherrscht. Durch dies Hervortreten repräsentativer Funktionen wird die Konstanz der Seele stärker betont, als sie es in Wirklichkeit ist. Man nimmt die infolge der äußeren Lebenslage entstandene Konstellation der seelischen Anlagen für das Wesen der Seele, mag auch in Momenten des tiefsten Erlebens das Gefühl aufblitzen, als hätte man das eigenste Wesen der Seele vernachlässigt, als hätte man, wie Ibsens Rubek, niemals wirklich sein eigenes Leben gelebt, sondern das „Innenleben ertötet". Immerhin, für eine Rationalisierung bietet diese Stabilisierung der Seele gewichtige Anhalte.

Desgleichen ergeben sich im seelischen Besitzstand Tatsachen, worauf eine fiktive Rationalisierung aufbauen kann. Ist doch die Grundlage alles geistigen Besitzes das Gedächtnis. Es hält eine große Anzahl von Inhalten dauernd fest und schafft so einen Grundstock, der relativ konstant bleibt. Vor allem die persönlichen Erinnerungen tragen durch ihre Dauer in jeder Individualität viel dazu bei, daß sie sich als „die gleiche" fühlt. Dabei ist auf die paradoxe Tatsache hinzuweisen, daß das Gedächtnis jenes Gefühl der Selbstidentität keineswegs allein dadurch zuwege bringt, daß es seine Inhalte ganz getreu bewahrt,

sondern gerade dadurch, daß es sie ändert, und zwar in Harmonie mit der übrigen Umbildung der Individualität. Denken wir an unsere Jugend zurück, so fällt es uns nicht schwer, uns als die gleiche Individualität damals und jetzt vorzustellen; lesen wir jedoch ein Tagebuch, das wir vor Jahren geschrieben, so begreifen wir nicht, daß wir es waren, die das zu Papier gebracht haben. Das liegt eben daran, daß das Gedächtnis nicht nur bewahrt, sondern auch ändert, fälschend die Ähnlichkeiten übertreibt und das Vergangene dem Gegenwärtigen anpaßt.

Daneben wirken auch auf den geistigen Besitzstand äußere Einflüsse ein, um einen Bestand an Wissen wachzuhalten, der sich immer ähnlich bleibt. So zwingt die gleichbleibende Berufstätigkeit dazu, einen festen Fonds von geistigem Besitz stets bereitzuhalten, was ebenfalls scheinbare Identität erzeugt, die gewiß nicht absolut ist, aber der Rationalisierung Vorschub leistet.

Daß das Innenbild das Ich zusammenfaßt, gehört zu seinem Wesen. Da es jedoch selber mannigfachen Schwankungen unterliegt, so müssen diese wechselnden Innenbilder wieder vereinigt werden, und darin liegt eben die fiktive Rationalisierung, auf die ich hinaus will, die durch jene primären Vereinheitlichungen nur vorbereitet ist.

Auch das Außenbild, so vielspältig es sein mag, übertreibt gewisse ähnliche Züge der Individualität. Die bei der Bildung von Außenvorstellungen wirksame Trägheit im Umdenken wurde in anderem Zusammenhange erwähnt. Da außerdem in der Zweckmäßigkeit des Außenbildes nicht die Berücksichtigung der Nuance liegt, sondern die Hervorhebung charakteristischer Züge, so werden diese nicht nur in ihrer Bedeutung, auch in ihrer Konstanz überbetont. Außenbilder sind nicht Porträts, sondern Abstempelungen. Sie rücken sich wandelnde Phasen der Individualität stärker zusammen, heben nur das scheinbar Gleiche hervor. Sie halten sich an das Durchschnittliche, sie sehen das „Fernbild", das nur einige Hauptzüge auf Kosten aller feineren Schwankungen und Wandlungen hervorhebt. Auch hilft das Individuum der Gleichheit seines Außen-

bildes dadurch nach, daß es der geforderten Identität durch bewußtes Schauspiel entgegenkommt. Selbst wenn wir uns innerlich zerrissen und „außer uns" fühlen, wahren wir doch nach außen die Haltung und helfen so mit, unser Außenbild als einheitlicher erscheinen zu lassen, als es sein müßte, sollte es jeweils der Wahrheit entsprechen. Und diese Rolle, die wir nach außen spielen, wirkt auf uns so sehr zurück, daß wir oft selbst nicht wissen, wie sehr wir spielen. Der Mensch, der gezwungen ist, nach außen immer die gleiche Wesenheit zu repräsentieren, fühlt sich allmählich selbst als das, was er spielt.

Und ebenso ist es mit den übrigen Projektionen des Ich. Ganz unwillkürlich drängen wir Objektivierungen vorübergehender Zustände zurück. Auch wirkt das für die gesamte Individualität Typische im Werke stärker als das nur eine vorübergehende Schwankung Ausdrückende. Wir sehen in Rembrandtschen Bildern zunächst das eigentümlich Rembrandtsche, das heißt das in allen seinen Bildern Verwandte, später erst das Speziellere. Das ganz Momentane kann sich in einem längere Zeit hindurch bearbeiteten Werke bereits aus dem Grunde nicht ausprägen, daß es verwischt wird durch spätere Überarbeitung. Oft zeigt daher eine rasch hingeworfene Skizze eine Unmittelbarkeit des Ausdrucks, die das durchgearbeitete Bild nicht hat. Daher sind solche Werke kein ganz richtiger Gradmesser für das mannigfache Auf und Ab der seelischen Schwankungen, sie lassen, soweit sie die Individualität ausdrücken, diese gleichmäßiger erscheinen, als sie in Wahrheit ist. Was man in der Kunst als „Manier" bezeichnet, ist eine solche gewollte Übertreibung der Gleichheit.

3. Die Fiktion eines „Kerns" der Individualität. Auf diese innerhalb der Individualität bestehenden Ähnlichkeiten und ihre Betonung basiert sich die fiktive Rationalisierung. Obwohl man täglich Schwankungen und in längeren Zeiten tiefgreifende, nichtumkehrbare Veränderungen in sich erfährt, denkt und spricht man allgemein von sich und anderen, als ob es sich um geschlossene Einheiten handelte, deren geringe Variabilität niemals das Wesen berühre. Man tut, als sei inner-

halb jedes Menschen, hinter schillernder und wandelbarer Oberfläche, ein ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht, den man herauslösen könne wie den festen Kern aus einer Aprikose. In diesem Sinne heißt's im Wallenstein:

„Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

Diese fiktive Rationalisierung ist so stark und verbreitet, daß man sich im Leben wie in der Wissenschaft, in der Kunst wie sogar in der Psychologie nicht darüber klar wird, daß ein solcher, die ganze Individualität in ihrem Wesen umschließender Kern gar nicht besteht, daß ein Glas Wein zuviel diese ganze angeblich so festgefügte Individualität aus den Fugen heben und sie zu Taten veranlassen kann, die sie selber wenige Stunden nach der Tat nicht mehr begreift, daß sie sich spalten kann, daß die Außenwelt sie überspülen kann wie das Meer bei Sturm einen Strandsee. Es ist eine Fiktion und nicht mehr, wenn man innerhalb des wechselnden Stroms des individuellen Lebens einen konstanten Tenor zu erkennen behauptet, der sich rational fassen ließe. Wenn man die Veränderungen des Ich mit den Variationen eines musikalischen Themas vergleichen will, so ist doch zu bedenken, daß wir nur die Variationen kennen, aber nicht das Thema, das wir höchstens ahnen, aber nicht mit Sicherheit ermitteln können. Gewiß gibt es Kontinuitäten und Ähnlichkeiten, aber sie gehen niemals ein in eine feste Formel. Noch niemand hat jenen „Kern" des Individuums Goethe festzustellen vermocht, aus dem sich zugleich der Werther, die Natürliche Tochter, der Chorus mysticus im Faust, die Liebe zu Frau von Stein und die zu Christiane Vulpius, die Briefe aus der Schweiz und die Farbenlehre ableiten ließen. Nur als Fiktion, das heißt als zu praktischen Zwecken brauchbare Selbsttäuschung ist eine solche Rationalisierung angängig: einen wirklichen Erkenntniswert hat sie nicht.

Die praktische Brauchbarkeit jener Fiktion täuscht eben vielfach darüber hinweg, daß es sich um eine Fiktion handelt. Gewiß läßt sich auf Grund der vorindividuellen, der natürlichen und künstlichen Rationalisierung mancherlei voraussagen, man pflegt nur — wie bei anderen Weissagungen — die nicht zutref-

fenden Fälle nicht zu zählen. Und doch, wer ehrlich und ein einigermaßen guter Beobachter ist, wird zugeben, daß er sich oft genug in seinen Berechnungen auch bei solchen Menschen getäuscht hat, die ihm am nächsten stehen. Nur schlechte Pädagogen sind überzeugt, ihre Schüler restlos zu durchschauen; je feiner der Lehrer ist, um so mehr Respekt hat er vor der Irrationalität der Kinderseelen.

Aber man braucht noch nicht an andere zu denken, man fange nur bei sich selber an! Welcher Mensch ist fähig, sichere Aussagen über den Kern seiner eigenen Persönlichkeit zu machen? Wer vermöchte von sich selber immer vorauszusagen, wie er handeln wird? Wer hätte sich nicht in Lagen befunden, wo er sich selbst nicht begriff? Wer ehrlich vor sich selber ist und ein wenig Selbstbeobachtung hat, wird auch hier zugeben, daß beim Durchdenken dieser Fragen trotz aller Rationalisierung sich der angebliche Kern der Individualität nur als Fiktion herausstellt. Die reale Rationalisierung bringt es stets nur zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit der Aussagen über die lebendige Individualität, niemals zu apodiktischer Gewißheit, wie fiktiv angenommen wird. Mit dem angeblichen Tenor der Individualität geht's wie mit der Grundtonart in einem modernen Musikstück, das zwar hier und da wieder zurückkehrt in die Ausgangslage, sonst aber durch alle anderen Tonarten hindurchmodulieren kann, so daß die angebliche Herrschaft der Grundtonart rein fiktiv ist.

4. Der Name als Mittel der Vereinheitlichung. Wie bei der Rationalisierung der Begriffe in der Logik spielt auch bei der fiktiven Rationalisierung der Individualitäten das Wort eine entscheidende Rolle. Soviel hatte der alte Nominalismus, der freilich an der Oberfläche blieb und die eine Rationalisierung ermöglichenden Elemente übersah, richtig erkannt: Der Repräsentant der Einheit und Identität der Individualität ist der Name. Dieser gestattet es, in der Praxis die aufeinanderfolgenden, oft so außerordentlich wechselnden Phasen der Individualität zusammenzufassen und sie als Kontinuität anzusehen, die dann als Identität hingenommen wird. Bezeichnenderweise redet die Polizei, wenn sie den Namen

eines Individuums ermittelt hat, von Feststellung der „Identität", obwohl vielleicht die Justiz bald darauf feststellt, daß die Identität der Individualität infolge zu reichlichen Alkoholgenusses gar nicht bestanden hat. Der Name ist, so luftig und vergänglich die paar Laute sein mögen, doch ohne Zweifel der Identitätspunkt, ein künstlich geschaffenes Beziehungszentrum, für alle Individualitätsphänomene der ganzen Individualität, das einzige, was auch über den Tod hinaus die Fiktion einer Identität aufrecht zu halten gestattet, während die wirklichen Individualitätsformen sich selbst jenseits des Grabes noch wandeln.

Ein tiefer Sinn liegt deshalb in dem Brauche fast aller Völker, den Tag der Namengebung mit religiösen Weihen zu heiligen. Und der Name ist das Sinnbild des ganzen Menschen, ja auch der Gottheit, wie noch aus dem Gesetze des Moses ersichtlich!

Dabei ist die Sitte, das Individuum von der Wiege bis zur Bahre mit dem gleichen Namen zu bezeichnen, keineswegs so allgemein durchgeführt, wie das nach unseren Kulturgewohnheiten scheinen mag. In vielen Völkern erhalten die Männer bei wichtigen Wendepunkten des Lebens, etwa der Männerweihe, neue Namen, und selbst bei uns besteht dies Verfahren, starke Einschnitte des Lebens durch neue Namengebung zu markieren. Mädchen bekommen beim Eintritt in die Ehe neue Namen, bei der Taufe geben die christlichen Missionare einen anderen Namen, die Bekehrung macht einen Saulus zu einem Paulus, ja im Grunde sind die Titel, die wir dem Namen beim Erlangen wichtiger Stellen anfügen, wenn auch keine völlig neuen Bezeichnungen, so doch wesentliche Modifizierungen der alten. Innerhalb gesellschaftlicher Kreise, in studentischen Verbindungen z. B., werden ebenfalls neue Namen verliehen, Liebende geben sich neue Namen, in Verbindungen perverser Art sogar heterosexuelle Namen. Kurz, ganz konsequent wird auch die Namengebung als fixierendes Moment nicht durchgeführt, und das hat seinen tiefen Sinn, weil in besonders markanten Fällen selbst die Fiktion der Identität nicht mehr haltbar scheint, ja sogar durchbrochen werden s o l l, wofür die Namensänderung nicht nur ein äußeres Zeichen, sondern ein reales Mittel ist.

5. Die Bedeutung des rationalisierten Einheitsich. Indessen hieße es die große praktische Bedeutung der Einheitsindividualität verkennen, wollte man sie nur auf ihren realen Untergrund prüfen. Das geistige Leben rechnet nicht bloß mit realen, es rechnet wie die Finanzwirtschaft auch mit fiktiven Werten; diese zahlt ja nicht bloß mit Gold, sie zahlt auch mit Papier. Das Einheitsich ist ein solcher fiktiver Wert, der für das gesamte soziale und geistige Leben unentbehrlich ist. Unser ganzes gesellschaftliches und geistiges Leben rechnet mit dieser fiktiven Einheit als praktischer Realität; wir tun so, als entspräche der fiktiven Einheit wirklich jene Individualität, die sie zu repräsentieren vorgibt. Gewiß setzen wir Schwankungen und Änderungen in Rechnung, aber in der Hauptsache basieren sich alle Beziehungen zwischen Menschen doch auf die Fiktion, daß die Individuen als Einheit genommen werden dürfen. So stellen wir nicht bloß alle die Forderungen nach Rationalisierung auf, sondern wir verhalten uns auch so, als böten uns unsere Mitmenschen die Gewähr, daß sie diese Forderungen erfüllten. Es gehört zum guten Ton, dem anderen zu glauben, wenn er etwas verspricht. Wir tun, als wären wir überzeugt, er wolle im nächsten Jahr seine Versprechungen halten, obwohl wir vielleicht innerlich der Meinung sind, bis dahin sei er sicher anderen Sinnes geworden. Das ganze Kreditwesen ist auf derselben Fiktion aufgebaut, daß die Individuen sich gleich bleiben. Wir schwören am Altar Treue und glauben dem Schwur des anderen Teils, weil wir wenigstens als Fiktion mit einer Identität und Konstanz der Individualitäten rechnen müssen.

Im übrigen möge ein Vergleich die Rolle des teils realen, teils fiktiven Einheitsich illustrieren. Betrachten wir die unrationalisierte Individualität in ihrer Wandelbarkeit, Vielspältigkeit und Unabgrenzbarkeit etwa als Volksmasse im anarchischen Zustande, so ist das rationalisierte Ich dem geordneten Staate zu vergleichen. Der Staat ist das rationalisierte Volk. Die Rolle des Einheitsichs innerhalb der Gesamtindividualität entspricht der der „Regierung". Auch diese vertritt keineswegs genau den Volkswillen, ist keineswegs immer der Ausdruck der jeweiligen

Konstellation im Volke; dennoch wird sie vom Volke selbst wie im Verkehr nach außen als dauernde Repräsentation angenommen, weil aus praktischen Gründen eine dauernde Vereinheitlichung da sein muß, selbst auf die Gefahr hin, daß diese Vertretung kein richtiges Bild gebe. Gewiß wird jede Regierung beständig Kompromisse mit den Unterströmungen eingehen müssen, indessen muß sie besonders nach außen hin sich als eine Repräsentation für die Gesamtheit geben, auch wenn sie nicht voller Ausdruck der Gesamtheit ist. Die Regierung schließt Verträge ab und erläßt Gesetze, als ob sie eine Dauereinrichtung wäre. So gilt auch nur derjenige Mensch als ethisch und sozial vollwertig, der eine einheitliche Rolle durchführt, der nicht jede Laune und jeden inneren Konflikt sich auswirken läßt, sondern eine einheitliche Haltung zu wahren weiß und sich selbst zu regieren versteht, oder wenigstens die Fiktion davon aufrechterhalten kann.

6. Die fiktive zwischenindividuelle Rationalisierung. Ist schon die innerindividuelle Rationalisierung ein fiktiver Vorgang, der vielfältige Wirklichkeit gewaltsam in ein Klischee preßt, so gilt das in noch höherem Grade für die zwischenindividuelle Rationalisierung. Da, wie wir sahen, natürliche und künstliche Rationalisierung sehr unvollkommen bleiben, so muß die Fiktion nachhelfen. In allen sozialen Gemeinschaften muß beständig die individuelle Unterschiedenheit beiseite gesetzt, müssen die Individuen als rein numerische Mannigfaltigkeiten genommen werden. Jede soziale Gemeinschaft prägt in sich die Vorstellung einer Durchschnitts-, einer Typusindividualität aus, von der fiktiverweise die Einzelmenschen als gleiche Exemplare gelten, gleichsam als Abdrücke derselben Platte. Über jeder sozialen Gemeinschaft schwebt diese fiktive Typusindividualität als etwas, was sein soll, ja als etwas, was wirklich ist, ja gewöhnlich steht sogar dahinter der Schemen des „Menschen überhaupt". Man verwechselt den Typus mit der absoluten Norm.

Diese Nebenordnung der Individuen in der Typusfiktion gilt trotz der dabei ebenfalls bestehenden Über- und Unterordnung.

Wo es sich um Erfüllung ethischer Gebote, um die ästhetische Freude an öffentlichen Kunstwerken, um die Anerkennung allgemeiner Wahrheiten handelt, sollen prinzipiell hoch und niedrig gleich sein. Trotzdem durchkreuzen sich Neben- und Überordnung der Individuen in bemerkenswerter Weise. Der fiktive Typus eines Volkes z. B. ist keineswegs auf statistisch genau ausgerechneten Durchschnitt gebaut, sondern wird stärker von einzelnen repräsentativen Personen und Schichten bestimmt als von der großen Menge. Wo es repräsentative Persönlichkeiten gibt, beeinflußt ihre Individualität aufs stärkste den Typus. Ludwig XIV., Friedrich der Große, Wilhelm II. haben weit über wirkliche Ähnlichkeiten hinaus den Typus ihres Volkes bestimmt. Jeder Franzose des „Siècle de Louis XIV" fühlte sich als kleiner Ableger des Königs, die meisten Deutschen der jüngsten Zeit ließen sich bewußt oder unbewußt von Wilhelm II. beeinflussen, was sich bis in die Barttracht verfolgen läßt. Wenigstens im „Räuspern und Spucken" will man dem Idealbild gleichen. Aber keineswegs Monarchen allein, auch andere überragende Gestalten beeinflussen das Typusbild. Voltaire, Bismarck, Garibaldi haben alle dem fiktiven Typus nach innen wie nach außen ihre Züge verliehen. Ebenso sind nicht alle sozialen Schichten gleichbedeutend für den Gesamttypus. Im Frankreich des XVII. und XVIII. Jahrhunderts stand der Aristokrat im Vordergrund, im XIX. Jahrhundert der Bourgeois; in England ist der Kaufmann repräsentativ, in Preußen war's lange Zeit der Offizier. Alle diese vorherrschenden Schichten beeinflussen weit über ihre numerische Stärke die Normalindividualität. Man nimmt an, daß jeder Bürger in England irgendwelche kaufmännische, in Preußen militärische Züge hat.

Einerlei jedoch, wie sich im einzelnen das Bild des Typus gestaltet, es ist eine soziologische Notwendigkeit, daß er fiktiverweise als Realität gesetzt werde.

7. Die realen Unterlagen der zwischenindividuellen Rationalisierung. Natürlich fehlt es auch für die zwischenindividuelle Rationalisierung nicht an realen Unterlagen, die allerdings erst in fiktiver Verstärkung als

realer Typus gelten können. Das unmittelbare Erleben freilich muß hier wegfallen, denn dies läßt nur auf indirektem Wege eine Vergleichung zu, die oft täuschen kann. Zwei verschiedene Individuen können niemals genau wissen, ob sie das gleiche empfinden oder fühlen; denn da sie sich darüber nur sprachlich verständigen können, die Sprache aber stets stark rationalisiert ist, so kann das unmittelbare Erleben nicht in Betracht kommen.

Bedeutsame Unterlagen für eine Rationalisierung gibt jedoch die physische Verwandtschaft. Die meisten sozialen Verbände sind ja durch leibliche Verwandtschaft verknüpft. Das gilt vor allem von der Familie. Die sprichwörtliche „Familienähnlichkeit" ist der äußere Ausdruck dieser physischen Gemeinsamkeit. In etwas weiterem Sinne sind auch der Stamm und auch das ganze Volk miteinander physisch verwandt, ja letzten Endes sind alle Menschen „von Adams Kindern" (Goethe). Auch die Berufe und Stände entbehren meist (schon infolge Connubiums) nicht physischer Verbindung, ja nach weitverbreiteter Ansicht ist eine Kulturgemeinschaft überhaupt nur bei „Blutsgemeinschaft" möglich. Diese physische Gemeinschaft geht viel weiter, als vielfach angenommen wird. Wir berücksichtigen in der Regel nur den visuellen Eindruck. Aber die Rassen unterscheiden sich z. B. auch durch typischen Geruch, der meist Rassefremden unangenehm ist. So widersteht dem Europäer der Geruch des Negers, der Ostasiate wiederum empfindet die Ausdünstung des Europäers unangenehm. Die physischen Gemeinsamkeiten der Rassen, die andererseits wieder als Unterscheidungsmerkmale dienen, sind noch lange nicht genügend untersucht. Wie die Hautfarbe, die Schädelbildung, die Haare, so könnte man in jedem Teil des Organismus vermutlich zwischenindividuelle Rationalisierungen nachweisen.

Schwerer als beim Leibe ist bei der Seele auszumachen, was als gleiches Erbgut vielen Menschen gemeinsam mitgegeben ist. Trotzdem pflegt man ein repräsentatives Funktionsverhältnis den meisten Rassen zuzuerkennen. Man gibt dem Romanen in der Regel feinere Wahrnehmungsfähigkeit, nimmt jedoch für den Deutschen größere Freiheit der Phantasie in Anspruch. Man

erkennt beim Engländer seinen Sinn für Tatsachen an, konstatiert jedoch Mangel an musikalischem Sinn. Desgleichen sind Temperamentsunterschiede unverkennbar: daß das ganze seelische Leben des Italieners in anderem Tempo verläuft als das des Norwegers, wird von niemand ernsthaft bestritten. Jedermann kennt derartige Aussagen zur Psychologie der Völker, die, auf den einzelnen angewandt, selten ganz stimmen, im großen und ganzen jedoch Richtiges treffen.

Aber nicht nur bei Völkern, auch innerhalb kleinerer Verbände, bei Stämmen und Familien lassen sich repräsentative Züge feststellen, die zur Rationalisierung führen können.

Ebenso ist's mit geistigem Besitz. Die Bewohner desselben Hauses, derselben Stadt, desselben Landes haben seelische Inhalte gemein, die gewisse Verwandtschaften begründet. Der düstere Himmel nordischer Landschaften füllt die Seele mit Eindrücken, die alle Bewohner dieser Gegenden von Bewohnern südlicher Sonnenländer wesentlich unterscheiden. Die Sprache bedingt eine Fülle geistiger Gemeinsamkeiten; denn sie ist zugleich der Weg zu den meisten übrigen Kulturschätzen: der Poesie, der Religion, der Wissenschaft, die alle zum seelischen Bestand wichtige Beiträge liefern. Innerhalb jeder sozialen Gemeinschaft gibt es eine spezifische „Allgemeinbildung". Wenn die Individuen nicht geistig dieselben Räume bewohnen, so haben sie doch gemeinsame neutrale Plätze, auf denen sie sich als gleich begegnen, sei's die Kunst, sei's die Politik oder ein sonstiges Gebiet „allgemeinen" Interesses. Wenn man den geistigen Besitz zum Wesen der Individualität rechnet, kann man auch so ein Fundament für die zwischenindividuelle Rationalisierung gewinnen, das sogar oft für fester gehalten wird, als es in Wahrheit ist, da man die irrationalen Obertöne bei allem geistigen Besitz überhört.

Obwohl also, wie gezeigt, es an realen Grundlagen einer zwischenindividuellen Rationalisierung nicht fehlt, begnügt sich diese nicht mit Anerkennung der tatsächlichen Verhältnisse, sondern geht weiter, schafft die Fiktion einer viel tiefer reichenden Gemeinsamkeit und behauptet eine solche Gemeinsamkeit auch

dort, wo sie tatsächlich gar nicht besteht, ja sie verlangt sie als Pflicht.

Diese Fiktion zeigt sich vor allem in der Außerachtlassung der tatsächlichen großen Abweichungen, die bei aller Verwandtschaft bestehen. Ich zeige das zunächst am Beispiel der nationalen Gemeinschaft: da besteht ein Typussubjekt des Deutschen, in das zugleich der Pommer wie der Rheinländer, der Schlesier wie der Allemanne eingehen sollen, obwohl diese untereinander ganz außerordentlich verschieden sind und sich in vielen Zügen einzelnen nichtdeutschen Völkern mehr annähern als der fiktiven gemeindeutschen Normalsubjektivität. Denn hat nicht der Pfälzer im Temperament mehr Ähnlichkeit mit dem Franzosen als mit dem Pommern, und steht nicht der Niederdeutsche dem Skandinavier in vielem näher als dem Süddeutschen? Trotzdem besteht die Fiktion der allgemeindeutschen Subjektivität. Und wenn wir gar die Einzelmenschen heranziehen, die doch der Fiktion nach alle nur Ableger der Typussubjektivität sein sollen, so werden die Unterschiede noch größer. Kennt nicht jeder in seinem Bekanntenkreise Individuen genug, auf die jene Klischeevorstellung absolut nicht passen will? Und trotzdem hat diese fiktive Rationalisierung unendliche Bedeutung, denn sie schafft jenes vereinheitlichende Typusichbild, das — mag es stimmen oder nicht — dennoch vermag, soziale Gemeinschaften zusammenzuschließen, da jedes Individuum von früh auf gezwungen ist, irgendwie doch dieser Fiktion Rechnung zu tragen, sie als unbewußte Rolle zu übernehmen. Und so wird infolge ihrer Wirksamkeit die Fiktion zur Wirk-lichkeit.

8. Nochmals die Ratio. Ich kehre nochmals zum Begriff der Ratio zurück, der ich oben ihre schöpferische Bedeutung abgesprochen hatte, und die ich nur als Produkt wollte gelten lassen.

Was ist die Ratio? Kein ursprüngliches Vermögen, wie bereits die moderne Psychologie anerkennt, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch durch die Tatsache, daß sie der Vernunft als besonderer Funktion keine Stelle in der Seele gibt, sondern die rationalen Begriffe durch Abstraktion aus Individualvorstel-

lungen ableitet. Die Ratio ist eine Anpassungsform des Denkens, biologisch zurückführbar auf schematisierende Reaktion auf ähnliche Eindrücke, teils aus innerindividueller, teils aus zwischenindividueller Anpassung hervorgegangen. Wann handelt ein Mensch „vernünftig"? Wenn er so handelt, wie es seinem Einheitsich und so wie es dem Typusich gemäß ist, wenn er seine Tat aus persönlichen Gründen nicht zu bereuen hat, und wenn er nicht mit anderen Individuen in Konflikt kommt. Vernünftig ist ein Mensch soweit, als er innerindividuell und zwischenindividuell rationalisiert ist. Eine schöne Sache also die Vernunft und doch ein klein wenig philiströs! Ein stets nur vernünftiger Mensch verzichtet eben auf ein sehr Wesentliches: die irrationale Eigenheit, die seine tiefste schöpferische Kraft ausmacht. Darum ist der ursprüngliche Mensch, vor allem dann, wenn er schöpferisch begabt ist, nie nur vernünftig. Die Ratio ist der Vorzug des Bürgers, den das Genie gewiß auch haben kann, aber es hat noch ein wenig mehr: es hat sich bei aller Rationalisierung auch die aus den Tiefen des Lebens aufsprudelnde Irrationalität gewahrt!

V. Kapitel.

Die Rationalisierung der Individualität in Wissenschaft und Kunst.

Während die Erkenntnis des irrationalen Wesens der Individualität bei allem philosophischen Interesse, das sie bieten mag, jede praktische Arbeit unmöglich zu machen schien, bietet die rationalisierte Individualität mancherlei Handhaben für die Praxis des Lebens, für Wissenschaft und Kunst. In der Tat legen diese, soweit sie sich mit menschlichen Indidivualitäten beschäftigen, rationalisierte Individualitätsbegriffe zugrunde. Da indessen die reale Rationalisierung nirgends ausreicht, so müssen Wissenschaft wie Kunst auch fiktive Rationalisierungen heranziehen, was praktisch notwendig sein mag, was jedoch der unbefangene Beobachter als fiktiv feststellen muß. Ich prüfe zunächst die Versuche, die man gemacht hat, um wissenschaftlich und künstlerisch der Individualitäten habhaft zu werden

1. Die Erfassung der Individualität in den historischen Wissenschaften. Daß die Geschichte es mit Individuen zu tun habe, war wenigstens für die frühere Zeit ein fast allgemein zugegebener Satz. Die Mittel, deren man sich zu ihrer Erkenntnis bediente, waren einerseits die Charakteristik, andererseits die Biographie.

Die Charakteristiken, mit denen die großen Historiker ihre Werke oft in ästhetisch bezaubernder Weise schmückten, gehen von der fiktiven Voraussetzung eines festen Kerns der Individualität aus. Sie nehmen an, es wäre möglich, durch einige repräsentative Züge das Wesen der Individualität festzunageln. Es genügt wohl, auf meine früheren Darlegungen hinzuweisen, um zu erhärten, daß das nur in sehr grob schematischer Weise tunlich ist. Indem man aus diesem Gesamtbegriff

einer Persönlichkeit heraus einzelne Handlungen zu deuten übernimmt, deren Motive man im einzelnen nicht kennt, schematisiert man sie, schaltet man die in jeder Willenshandlung, wenn auch nur als Hemmungen oder Beiwerk mitspielenden irrationalen, unberechenbaren, oft sogar widervernünftigen Motive aus Mögen solche Charaktergemälde künstlerisch noch so hoch stehen, als ungefälschter Aufschluß einer Wirklichkeit können sie nicht gelten.

In Erkenntnis dessen strebt die Charakteristik in der Regel zur Biographie hin, die den ernsten Versuch macht, die Wandlungen der Individualität einzubeziehen in das Bild, und damit in der Tat die Erkenntnismöglichkeiten sehr erweitert. Indessen werden auch die meisten Biographien der ganzen Breite der Individualität nicht gerecht, da sie meist unter dem einseitigen Gesichtspunkt der Hauptleistung der betreffenden Person geschrieben sind. Der Staatsmann wird stets in erster Linie als Staatsmann, der Feldherr als Soldat charakterisiert. Schon dadurch kommen naturgemäß gewisse Verschiebungen ins Bild. Es werden nicht nur die simultanen Mannigfaltigkeiten beschnitten, auch im Nacheinander entstehen Lücken. Gewiß läßt sich durch jene Einseitigkeit etwas wie eine kontinuierliche Entwicklungslinie konstruieren, aber sie ist um so künstlicher, je rationaler sie ist. Zudem arbeiten die meisten Biographen mit ganz ungeklärten Kausalitätsbegriffen. Die Begriffe der „Rasse", des „Milieus", des „Einflusses" usw., die da als rationale Begriffe eingeführt werden, meinen in Wahrheit sehr irrationale Dinge und schematisieren und vergewaltigen den lebendigen Fluß des Geschehens beständig. So reizvoll und interessant Biographien zu lesen sind, so muß sich doch der Leser bewußt bleiben, daß es sich nur um grob schematisierte Darstellungen handelt, die höchstens mit geographischen Karten, nicht mit einem naturgetreuen Bilde zu vergleichen sind, weil sie wohl zur Orientierung nützlich sind, aber die letzten und tiefsten Einsichten notwendig schuldig bleiben.

Das Unternehmen der Wissenschaft der Individualität gegenüber ist eben von vornherein widersprüchlich: sie soll eine irratio-

nale Wesenheit fassen und doch zugleich rational verständlich machen. Um das zweite aber zu erreichen, muß sie die Irrationalität umformen. Schroff bezeichnet ist also das Verfahren der historischen Wissenschaft nicht eigentlich ein Erfassen der Wirklichkeit, sondern ein Zurechtmachen derselben, ebenfalls eine Rationalisierung. Sie setzt ein Verfahren noch weiter fort, das das Leben schon überall übt.

Daneben freilich kann sie sich auch noch bewußt künstlerischer Mittel bedienen. Dadurch wird immerhin die Irrationalität stets erfaßt, aber freilich leidet dabei die strenge „Wissenschaftlichkeit" im Sinne der Dokumentiertheit. So ist oft eingestanden worden, daß der große Künstler der Wahrheit näher kommen kann als der Gelehrte, wie ein künstlerisches Porträt in höherem Sinne „ähnlicher" sein kann als eine Photographie.

2. Die Erfassung der Individualität in der Psychologie. Die Psychologie hat neuerdings im Psychogramm eine Methode ausgearbeitet, die die Mängel der Biographie vermeiden will. Hier soll die ganze Breite des individuellen Lebensstromes erfaßt werden, nicht bloß eine repräsentative Strömung darin. Sie beachtet daher auch alle seelischen Tatsachen, die der Biograph als unwesentlich beiseite läßt. Außerdem verzichtet der Psychograph auf die hypothetischen Erklärungshilfen des Historikers, er beschränkt sich zunächst auf Feststellung von nachweisbaren und nachprüfbaren Tatsachen. Drittens will er die seelische Struktur des Individuums enthüllen, was die wenigsten Biographen unternehmen.

Die psychographische Methodik ist erst jung und hat vielleicht noch eine reiche Zukunft vor sich. Indessen birgt auch sie große Schwierigkeiten. Kann sie der simultanen Mannigfaltigkeit gerecht werden, so wird sie die sukzessive nur unvollkommen festhalten können, es sei denn, daß sie eine ganze Reihe von Psychogrammen nacheinander aufnimmt. Aber auch dann wird sie schematisieren müssen und wird außerdem im einzelnen Fall schwer den Nachweis erbringen können, daß die von ihr gewählten Momente stets die charakteristischsten waren. Auch sie kommt nicht ohne fiktive Voraussetzungen aus, vor allem die,

daß ein beliebiger Querschnitt oder eine Mehrzahl von solchen wirklich die innerste Struktur der Individualität enthülle.

Gegenüber dem individuellen Psychogramm ist die Methode der typischen Zusammenordnung bewußt fiktiv, da sie sich nur an wenige rationalisierte Züge hält. Sie macht gar nicht den Versuch, das Irrationale des Individuums zu fassen, sondern hält sich an die repräsentativen Rationalisierungen. Damit ist natürlich ihrem Erkenntniswert eine Grenze gesetzt, aber indem sie zugestandenermaßen nur einige Züge der Persönlichkeit herausarbeitet, begeht sie zum mindesten keine Fälschung.

3. Die Erfassung der Individualität in der bildenden Kunst. Der Individualitätsbegriff, mit dem die Künste in der Regel arbeiten, unterscheidet sich nur gradweise von dem der historischen Wissenschaften, deren Verwandtschaft mit der Kunst seit Kant oft genug hervorgehoben ist. Die bildenden Künste machen die fiktive Voraussetzung, es sei möglich, in einem bestimmten Augenblick das Wesen einer Person zu ergreifen; der Dichter hofft, dasselbe durch eine Reihe von bewegten Szenen aus dem Leben eines Individuums zu erreichen.

Nun ist von vornherein zuzugeben, daß es der bildenden Kunst in der Tat möglich ist, zum mindesten die Illusion zu erzeugen, sie brächte uns die ganze Persönlichkeit nahe. Ein echtes Kunstwerk erzielt diesen Eindruck in viel höherem Grade als eine Momentaufnahme. Und zwar entsteht jene Wirkung der Kunst oft dort am stärksten, wo die fiktive Rationalisierung ganz offen zugestanden ist. Wir sind überzeugt, daß Dürers Münchener Selbstporträt, Schlüters Großer Kurfürst, Rodins Balzac freie Umgestaltungen sind, dennoch wirken sie echter, lebendiger, „wahrer" als es Photographien vermöchten. Der tiefste Grund liegt darin, daß sie bewußt gewisse repräsentative, rationalisierte Züge fest halten und zugleich den Beschauer zwingen, den irrationalen Rest zu ergänzen.

Daneben bestehen Unterschiede in der künstlerischen Darstellung, die man am besten durch den Gegensatz eines Raffaelschen und Rembrandtschen Porträts illustriert, der letzten Endes

auf tiefe rassepsychologische Gegensätze zurückgeht. Raffael (wie der „klassische" Künstler überhaupt) arbeitet das Rationale viel einseitiger heraus, er geht auf ein Sein, einen statischen Zustand des dargestellten Menschen aus. Rembrandt dagegen erfaßt einen Augenblick im Fluge, er ergreift die Persönlichkeit im Geschehen und Handeln und läßt neben gewissen Rationalisierungen auch noch irrationale Obertöne anklingen, für die er als Germane mehr Sinn hat als der rationaler denkende Romane. Daher wirken die Bilder Raffaels klarer und einheitlicher; die gewollt verdämmernden und irrational schillernden Gemälde des nordischen Meisters dagegen scheinen uns etwas aufzuschließen von dem noch nicht rationalisierten Wesen des Dargestellten, das wir kraft der „Einfühlung" hineinlegen müssen.

Mit dieser stärkeren Betonung der innerindividuellen Rationalisiertheit geht in der Regel auch eine Betonung der zwischenindividuellen, des Typus, zusammen. Auch das ist oft genug beachtet worden, daß Raffael, wie die klassische Kunst überhaupt, stärkeren Nachdruck auf Typisches innerhalb der Individualität legt, während Rembrandt wie die meisten nordischen Künstler viel stärker das Nurindividuelle betonen. Es handelt sich natürlich nur um Gradunterschiede, aber diese sind auch als solche interessant genug.

4. Die Erfassung der Individualität in der Dichtung. Ähnlich wie der bildende Künstler arbeitet der Dichter. Er geht in der fiktiven Umgestaltung bewußt weiter als der Historiker, indem er aus einer schöpferischen Intuition heraus charakteristische Züge und Handlungen erfindet, die die Wirklichkeit nicht liefert. So wirken seine Darstellungen, obwohl sie bewußt „unwahr" sind, doch „wahrer" als wissenschaftliche Biographien.

Dabei finden wir in der Dichtung denselben Gegensatz zwischen klassischer und germanischer Kunst, den wir in der bildenden Kunst aufzeigten. Ich illustriere ihn durch Racine als Vertreter einer rationalen, Shakespeare als Vertreter einer auch das Irrationale berücksichtigenden Kunst. Die Gestalten des französischen Klassikers sind in wenigen Hauptzügen plastisch

herausgearbeitet, der Rest existiert kaum. Sie handeln konsequent nach einem festgelegten Charakter und erhalten daher für unser Gefühl leicht etwas Maschinenhaftes. Aber die von ihnen getragene Handlung gewährt dafür dem Beschauer das Bild großer Klarheit und Logik. Desgleichen betonen sie überall stark das zwischenindividuell Rationalisierte, so daß sie meist leicht in einen klar umschreibbaren Typus einzuordnen sind. — Damit vergleiche man eine Gestalt wie Hamlet. Sein Charakter schillert in hundert Schattierungen, so daß die Gelehrten ihn bis heute nicht klassifizieren, d. h. auf einen rationalen Typus festlegen konnten, seine Handlungen sind ganz „unvernünftig", irrational und erwecken doch gerade dadurch den Eindruck einer dämonischen Lebendigkeit, wie sie keine Figur Racines nur im entferntesten besitzt. — Ein anderer germanischer Dichter, der sich dieser Gegensätze klar bewußt war, August Strindberg, hat das für sich ausgesprochen. Er schreibt: „Der bürgerliche Begriff von der Unveränderlichkeit der Seele wurde dann aufs Theater übertragen, wo ja das Bürgerliche immer geherrscht hat. Ein Charakter war dort ein Herr, welcher fix und fertig war, welcher unveränderlich als Betrunkener, als Spaßmacher, als Betrübter auftrat. — Bei dieser Art und Weise, die Menschen einseitig aufzufassen, bleibt sogar noch der große Molière stehen, Harpagon ist nur geizig, obgleich Harpagon hätte geizig und zugleich ein ausgezeichneter Finanzier, ein prächtiger Vater, ein guter Bürger sein können. — Meine Seelen (Charaktere) sind Konglomerate von vergangenen Kulturgraden und Brocken der angehenden Zeit, welche aus Büchern und Zeitungen entlehnt wurden, Stücke von Menschen, abgerissene Fetzen von Feiertagskleidern, welche zu Lumpen geworden sind, ganz wie die Seele zusammengeflickt ist."

5. Das Schicksal als Objektivierung des Irrationalen. Der Gegensatz zwischen Rationalität und Irrationalität im Menschen hat in der Geistesgeschichte zu einer außerordentlich merkwürdigen Anschauung geführt. Der Mensch, der sich als rationalisiertes Wesen empfand, dabei aber doch gegen das Irrationale in seinem Erleben nicht blind war, hat

diese Irrationalität aus sich heraus verlegt, in irgendwelche transzendenten Sphären, von wo sie eingreift in sein Leben und seine rationalen Zirkel stört. Ich meine den Glauben an das Schicksal. Diese Vorstellung, so wechselnd sie sein mag, ist eine Vergegenständlichung alles dessen, was an Irrationalem im Leben des Menschen geschieht, was seinem bewußten Willen entrückt ist, sei es, daß es aus ihrem Inneren aufsteigt oder von außen an sie herantritt. Sie ist erwachsen aus dem Gefühl, daß bei aller Rationalisierung der Mensch doch niemals eine abgeschlossene Wesenheit ist, daß er mit dem, was vor ihm war und neben ihm wirkt, in seltsamen, unfaßbaren und doch beständig lebendigen Beziehungen steht. Besonders große Dichter haben stets Sinn für das Schicksalshafte im Leben gehabt. Sei es, daß sie das Schicksal als unheimliche Moira über dem Menschen walten ließen, sei es, daß sie es in der Gestalt von Hexen oder Geistern ihm über den Weg kommen ließen, sei es, daß sie das Einzelleben mit dem Wandel der Sterne oder einer dritten Welt in Beziehung setzten. Die Kunst

> „sieht den Menschen in des Lebens Drang
> und wälzt die größre Hälfte seiner Schuld
> den unglückseligen Gestirnen zu."

So stark aber ist das Bedürfnis des Menschen zur Rationalisierung, daß er sogar dies irrationale Schicksal rational umgebogen hat, indem er es sich als vernünftige „Vorsehung" zu denken versucht hat. Tiefere Geister sind sich der Unmöglichkeit dieses Verfahrens bewußt geworden und haben sich stets vor dem Schicksal, dem Dämonischen, dem Reiche des Schweigens in stummer Verehrung gebeugt.

Abschluß des zweiten Teils.

Ein wesentlich gewandeltes Bild bietet sich uns jetzt, wenn wir zurückblicken. Wohl ist die Irrationalität als Wesenszug der Individualität geblieben, aber innerhalb derselben zeigen sich allenthalben Tendenzen zur Rationalisierung. Wo unkritische

Menschen (zu denen auch der durch rationale Brillen schauende Bücherstubenphilosoph zu rechnen ist) nur Gleichheit wahrnehmen, wie für den Großstädter jede Wiese eine Wiese wie andere ist, sieht man bei genauerem Hinblicken eine schier unendliche Variabilität, wiederum wie es dem Wanderer geht, der die unendlich vielen Kräuter und Formen der Wiesen durchforscht. Aber dennoch lösen sich uns aus dieser Irrationalität gewisse Regelmäßigkeiten heraus, wie ja jede Wiese neben der irrationalen Formenfülle auch ihre Bestimmtheiten hat, die zum Teil sich deutlich erkennen lassen; und neben der Irrationalität, sich mannigfach mit diesen kreuzend, wurden auch diese Rationalisierungen kennzeichnend für die Individualität.

Keine dieser Rationalisierungen aber führt zu einer Norm im absoluten Sinne, sondern immer zu begrenzten Normitäten, zu T y p e n. Der „Normalmensch" der naiven Leute und Philosophen ist eine ganz unkritische Fiktion, der keinerlei Realität entspricht. Man muß endlich aufhören, mit diesem Phantasieprodukt sogar in der Wissenschaft zu arbeiten. Es gibt nicht „den Menschen", es gibt nur Individuen und deren Rationalisierungen, die mannigfachen Typen, die sich, am absoluten Normalmenschen gemessen, doch als zwar überindividuelle, aber doch stark singuläre Komplexsubjektivitäten darstellen.

Nicht der Normalmensch, sondern die vielen, sich mannigfach kreuzenden und sich übereinanderschichtenden Typen sind — auch sie allerdings in fiktiver Verstärkung — die Realitäten, mit denen in den Geisteswissenschaften gerechnet werden muß.

Daneben besteht freilich die Tatsache, daß die meisten dieser Typen das Bestreben haben, sich als absolute, reale Normen auszugeben, und daß sie als solche oft mit brutalster Gewalt sich Geltung verschaffen. Auf Grund dieser zur harten Wirklichkeit werdenden Fiktion hat man jene allgemeinen Lebensformen ausgeprägt, die als Sitten, Gesetze, Dogmen, Theorien usw. die Verfestigungen des Lebens sind, aber auch zugleich seine Fesseln. Alle Wertsetzung des Lebens beruht auf Rationalisierung, einer

Unterordnung des Irrational-Individuellen unter rationalisierte Satzungen. Aber auch die meiste Tragik des Lebens und der Geschichte ist auf den Kampf der ewig irrationalen Individuen gegen die zu absoluten Normen erstarrten Rationalisierungen zurückzuführen. Der Lebenswille des Individuums stößt sich die Stirn blutig an jenen Schranken, die andere vor und neben ihm schufen, und scheitert daran; oder aber, was kaum minder tragisch ist, er durchbricht sie und gelangt selbst zum Aufstellen neuer Schranken, an denen bald andere Individuen rütteln wie an Gefängnisgittern.

Daß es gerade vielfach Philosophen waren, die vor allem diese mit dem Anspruch der Absolutheit auftretende Fiktion eines Normalmenschentums als Standpunkt erwählt, ja in ihr den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht gesehen haben, ohne die Sicherheit dieser Basis hinreichend zu prüfen, ist kein Ruhmestitel der Philosophie. Daß ein Wechsel innerhalb gewisser Kreise Kredit besitzt, sollte gerade Denker, die den Ehrgeiz haben, das Wesen der Dinge jenseits des Scheins zu ergründen, nicht dazu verleiten, ihn für einen Wert an sich, ein universales Zahlungsmittel zu halten.

Und dennoch darf man nicht verkennen, daß diese luftige, verschwommene Fiktion der innerindividuellen und zwischenindividuellen Identität die Voraussetzung für die gewaltigsten Gebäude der Menschheit bildet. Die gesamte wirtschaftliche wie die geistige Kultur gehen zum guten Teil auf die nachweisbar falsche Annahme zurück, daß die Menschen in sich und untereinander wesentlich gleich seien. Alle ethischen, logischen, ästhetischen und sonstigen Werte, die die Menschheit hervorgebracht hat, haben, wenn auch selten bewußt, zur Voraussetzung die Gleichheit der menschlichen Natur. Diesen merkwürdigen Widerspruch zu beleuchten, zugleich aber auch die Möglichkeiten anzudeuten, wie der falschen Verallgemeinerung der Wertsetzungen zu begegnen ist, diene ein besonderer Teil dieser Untersuchungen.

Um Mißverständnisse vorzubeugen, sei nochmals hervorgehoben, daß mit dem Nachweis der fiktiven Rationalisierung

die Größe und Bedeutung einzelner Persönlichkeiten nicht herabgesetzt sein soll. Nur muß man deren Größe zunächst in der irrationalen Lebenspotenz, dann aber in dem Umstande sehen, daß sie Exponenten überpersönlicher typischer Mächte sind, daß sie „bedeutend" nur sind, soweit sie typische Werte schaffen, die ihrerseits freilich re-individualisiert werden.

III. Teil.

Das Individuum und die Werte.

„*Παντων χρηματων μετρον ἐστιν ανθρωπος.*“
(Aller Dinge Maß ist der Mensch.)
Protagoras.

„Ich will auch in Dingen des Geistes Krieg und Gegensätze . . .“

„Ich will allen, welche ihre Muster suchen, helfen, indem ich zeige, wie man ein Muster sucht, und meine größte Freude ist, den individuellen Mustern zu begegnen, welche nicht mir gleichen.“
Nietzsche.

1. Kapitel.

Analyse des Wertungsprozesses.

1. Werterlebnis und Wertverallgemeinerung. Die Welt, in die sich das irrationale, nur unvollkommen rationalisierte Individuum hineingestellt sieht, gibt sich durchaus den Anstrich, als sei sie wesentlich rational. Da erhebt die Wissenschaft den Anspruch, eine einheitliche, allgemeingültige, objektive Wahrheit zu verkünden, da bestehen Sittengebote und juristische Gesetze für alle und jeden, da treten im Kunstleben Urteile und Stile auf mit dem Anspruch auf allgemeine, gleich notwendige Geltung, da erheben sich religiöse Dogmen und verkünden, daß außer ihnen kein Heil sei, sie selbst aber imstande, jeglichem Schäflein, das zu ihrer Herde sich findet, den Weg ins Himmelreich zu weisen. Alles das zusammen bezeichnet man auch als die Welt der Werte, die man hoch über alle Relativität, in möglichster Allgemeingültigkeit, ja Absolutheit zu verankern bestrebt ist. Freilich, besieht sich das Individuum diese angeblich ewigen und unveränderlichen Wertungen etwas genauer, so erkennt es, daß die verkündete Einheit und Allgemeinheit in Wahrheit gar nicht besteht, daß Gesetz wider Gesetz, Erkenntnis wider Erkenntnis, Dogma wider Dogma streiten, daß kein Wert ist, von dem nicht irgendwo der kontradiktorische Gegensatz gilt. Aber trotzdem erheben sie alle diesen Anspruch auf alleinige, allgemeine Geltung, kurz auf Rationalität.

Und demgegenüber steht nun das Individuum mit seinen irrationalen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten, die zwar ein wenig rational zurechtgestutzt, aber die doch weit davon entfernt sind, jene angeblich allgemeingültigen Werte alle als Werte empfinden zu können. Wohl wertet jedes Individuum, wohl hat jeder ein Empfinden für Wahres, Schönes und Gutes;

aber sein Erleben kann nicht immer auf der breiten Straße der Allgemeinheit trotten, sondern erntet oft gerade auf selbstgefundenen Seitenwegen die lockendsten Früchte. Es stehen sich also gegenüber die rationalen Allgemeinwerte und die irrationalen Individuen mit ihrem besonderen Erleben.

Es geht nicht an, vor diesen Schwierigkeiten die Augen zu schließen, wie das die meisten Werttheoretiker tun. Niemand, der sich daran vorbeidrückt, wird zum Verständnis der Wertprobleme gelangen. Denn ein Wert kann immer nur in bezug auf ein wertendes Subjekt bestehen, ein Wert, der von niemand als Wert erlebt wird, ist kein Wert mehr. Andererseits liegt im Begriff des Wertes meist ein Anspruch auf allgemeine Geltung, der nur Sinn hat bei Gleichheit der Subjekte. Wir werden daher gut tun, dieses Dilemma nicht zu verschleiern, sondern ihm klar ins Gesicht zu sehen. Das aber heißt, wir müssen einen Unterschied machen zwischen dem Wert *erleben* und der Wert*verallgemeinerung*. Ist mit dem Werterleben die unmittelbare Beziehung des Wertgegenstandes zum wertenden Subjekt, also letzten Endes dem Individuum gemeint, so ist unter der Wertverallgemeinerung der Anspruch auf überindividuelle, wohl gar allgemeine oder absolute Geltung zu verstehen.

Wir werden diesen Konflikt zwischen dem Anspruch auf Allgemeinheit der Wertgeltung einerseits und der Tatsache der individuellen Bedingtheit des Werterlebens andererseits in den Mittelpunkt der ganzen Untersuchung stellen und somit die Einseitigkeiten vermeiden, die die philosophischen Werttheoretiker dort, die psychologischen Werttheoretiker hier begangen haben. Übersahen die meisten Philosophen, deren Blick an dem Allgemeingültigkeitsanspruch des Werturteils klebte, die individuell-psychologische Seite des Problems, so vermochten andererseits viele Psychologen mit ihren Feststellungen über die subjektive Seite des Wertproblems die Tatsache einer möglichen, ja notwendigen Verallgemeinerung nicht zu vereinen. Die eine Einseitigkeit führt zu Widersinnigkeiten wie die, daß man erklärt, Goethes Tasso sei ein künstlerischer Wert schlechthin, folglich müsse jeder das anerkennen, auch jedes Dienstmädchen, das ein Billett fürs

Theater geschenkt erhalten hat und dem die feine Dialektik der Herrschaften von Ferrara unverständlich ist, als sprächen sie Italienisch. Oder, um ein Beispiel aus der religiösen Welt zu bringen: man erklärt den Glauben an einen persönlichen Gott für einen religiösen Wert an sich; man übersieht aber, daß es Menschen genug gibt, die zwar nie an der Existenz des biblischen Gottes gezweifelt haben, die aber trotzdem ganz unreligiöse Menschen sind und niemals Gott innerlich erlebt haben, so daß ihnen jener Glaube unmöglich ein wirklicher Wert sein kann. — Vom psychologischen Standpunkt aus wiederum führt meist von der Erkenntnis, daß jedes Individuum seinen eigenen Geschmack hat, kein Weg zur Deutung der Frage, wie es trotzdem möglich sei, im „Tasso" einen Wert zu sehen, der in der Literaturgeschichte jenseits aller individuellen Schwankungen Geltung haben soll, oder wie immer wieder in der Religion der Geltungsanspruch absoluter Werte auftauchen kann, wo doch die Subjektivität des religiösen Erlebens in seinem emotionalen Charakter eingeschlossen ist und die Geschichte beweist, daß Götter werden und vergehen wie Kleidermoden.

Ich glaube dem gekennzeichneten Dilemma am besten zu begegnen, indem ich zunächst den Grenzstrich zwischen Werterleben und Wertverallgemeinerung mit aller Schärfe ziehe und betone, daß es sich um einen ganz anderen Wertbegriff handelt, wenn ich sage, etwas sei mir in diesem Augenblick von Wert oder es sei mir zu jeder Zeit und auch für andere von Wert. In jenem Fall erlebe ich, in diesem Fall verallgemeinere ich. Dabei ist keineswegs gesagt, daß in jedem Werterleben die Verallgemeinerung eingeschlossen sei oder daß jeder Wertverallgemeinerung ein Werterleben zugrunde liegen müsse. Es kann sein, daß ich in behaglich-fauler Stimmung an einem ländlichen Sommerabend einem von ferne tönenden schmachtenden Walzer mit Vergnügen lausche, obwohl ich sogar in diesem Augenblick überzeugt bin, daß jene Melodie „Kitsch" ist und in anderen Lebenslagen weder für mich noch für irgendeinen anderen leidlich musikverständigen Menschen einen Wert darstellt. Ich vollziehe also keine Wert-

verallgemeinerung, obwohl ich ein momentanes Werterlebnis habe. Andererseits kann mir in der gleichen Situation eine Bachsche Fuge in ihrer herben Kraft geradezu unangenehm sein, obwohl ich mir mit dem Kopfe sage, daß es ein schönes und edles Werk sei, das jedem Musikfreund mit Recht teuer sein müsse. Ich vollziehe also eine Wertverallgemeinerung, ohne den Wert im Augenblick selbst zu erleben. — Voltaire, der Skeptiker, meinte, wenn Gott nicht existiere, müsse man ihn erfinden. Das heißt, er stellte einen religiösen Allgemeinwert auf, ohne ihn doch für sich zu realisieren. Andererseits hat mancher religiöse Mensch in seinen tiefsten Augenblicken so stark das Gefühl der Einzigkeit dieses Erlebens, daß es ihm ganz unmöglich scheint, es mitzuteilen und zu verallgemeinern. Überall also die Möglichkeit der grundsätzlichen Scheidung von Werterleben und Wertverallgemeinerung.

Es hilft nichts, wir müssen diese beiden Begriffe genauer zergliedern! — Um sie an unsere früheren Untersuchungen anzuknüpfen, können wir bereits jetzt sagen: Das Werterleben ist irrational, die Wertverallgemeinerung dagegen setzt eine Rationalisierung des Wertungsprozesses voraus und kann nur unter diesem Gesichtspunkt verstanden werden.

2. Psychologie und Biologie des Werterlebens. Das Werterleben ist in der Regel von der Psychologie behandelt worden, und in der Tat kann die psychologische Betrachtung viel zur Lösung des Problems beitragen. Indessen muß man noch tiefer ins Biologische hinabsteigen, um das Problem an der Wurzel zu fassen.

Die meisten Psychologen erklären das Werterleben entweder für einen Gefühls- oder für einen Willensvorgang, vereinzelte Denker wollen auch ein Erleben sui generis nachweisen, das sich jedoch als stark emotional oder volitional gefärbt erweist.

Ich selbst möchte keine prinzipielle Scheidung zwischen Gefühl und Willen durchführen, sondern behaupte vielmehr — was ich anderorts ausführlicher dargelegt habe —, daß Gefühl und Wollen nur verschiedene Erscheinungsweisen eines im Prinzip gleichen seelischen Geschehens sind. In jedem Gefühl nämlich

steckt ein Wollen, und jedes Wollen offenbart sich im Bewußtsein in Gefühlszuständen. Wille wie Gefühl sind nur Bewußtseinsbegleiter eines Bedürfnisses, bzw. von dessen Befriedigung.

Das sei kurz gegen einige Einwände verteidigt. In jedem Lustgefühl steckt der Wille, bzw. der unbewußte Trieb zum Beharren in diesem Zustand, ja zu seiner Steigerung; in jedem Unlustgefühl dagegen steckt das Streben nach Aufhebung oder Linderung dieser Unlust, beides aber, Gefühle wie Wille erwachsen aus unbewußten Vitalbedürfnissen, sind Anzeichen für deren Erfüllung oder Nichterfüllung. Wenn man behauptet hat, die „Elementargefühle" (z. B. die Gefühlsbetonungen der Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke) wären nicht als Willenserlebnisse zu begreifen, es sei bei ihnen nicht nur jede Beziehung auf eine Absicht des bewußten Wollens, sondern auch auf irgendein Bedürfnis oder auf unbewußte Triebe ausgeschlossen, so möchte ich dem entschieden widersprechen. Jeder wohlgefällige Akkord oder jeder angenehme Geruch werden bejaht, man strebt sie auszukosten und im Genuß zu beharren, sie sind adäquate Befriedigungen des in jedem Organ bestehenden „Reizhungers". Jeder unangenehmen Empfindung dagegen suche ich mich zu entziehen, ich strebe hinweg von ihr, weil sie dem Zustand des Organismus, seinen vitalen Bedürfnissen inadäquat sind. — Es ist auch nicht wahr, daß „zweckwidrige" Lust ein unlösbares Rätsel sei. Das ist sie nur für denjenigen, der auf das falsche Dogma von der absoluten Einheit des Ich schwört. Wer eingesehen hat, daß innerhalb des Individuums Teilkomplexe bestehen, wird begreifen, daß ein eiskalter Trunk an heißem Tage von einem Teil des Organismus erstrebt sein kann, während er für den ganzen schädlich ist. Er kommt also einem Bedürfnis eines Teils des Organismus entgegen, hat nur für andere Teile schlimme Folgen. Man erinnere sich auch an Schopenhauers Erklärung der Schönheitswirkung menschlicher Körperformen aus deren Adäquatheit an die Bedürfnisse des Geschlechtstriebs. Danach wäre eine uns gefallende Frau nicht darum von uns begehrt, weil sie an sich schön wäre, sondern wir nennen sie schön, weil wir sie begehren. Hinter dem Gefühl taucht also überall ein

unbewußtes Bedürfen auf. Das gilt auch für die anderen Affekte, denn in allen Affekten steckt ein Wollen. In der Angst regt sich ein negatives Streben nach Selbsterhaltung, im Erwerbstrieb oder Ehrgeiz positives Streben nach Selbsterhaltung und Selbstentfaltung. Im Haß wirkt Streben nach Herabsetzung, ja Vernichtung, in der Sympathie das Streben nach Förderung eines anderen. Kurz, in allen Gefühlszuständen läßt sich ganz ungezwungen eine Willenstendenz erweisen. Das wird nur darum nicht immer bewußt, weil das Streben oft erst mit dem Gefühl im Bewußtsein erscheint, ja sich oft überhaupt nicht gesondert darstellt, sondern nur durch Analyse erschlossen werden kann. Es ist jedoch möglich, auch im abstraktesten Gefühl ein Wollen oder ein als solches kaum bewußtes Bedürfen zu ermitteln.

Andererseits ist es nicht möglich, ein „reines" Wollen, das den Gefühlserlebnissen grundsätzlich entgegengesetzt wäre, aufzuweisen. Im Gegenteil, das Wollen tritt stets ins Bewußtsein als Gefühl, wobei man neben Lust und Unlust allerdings noch andere emotionale Erlebnisse, vor allem die keineswegs auf jene angeblichen „Grundgefühle" zurückführbaren Affekte als Gefühle gelten lassen muß. Allerdings darf man das Verhältnis von Wollen und Fühlen nicht auf die einfache Formel bringen wollen, daß unser Wollen stets aus erlebter Lust oder Unlust erwachse, daß Lust und Unlust stets die Motive des Wollens seien. Indem man diese Formel widerlegt, ist die innere Identität von Wollen und Fühlen noch lange nicht aufgehoben. Aber jene Formel wird auch von uns nicht verteidigt. Schon oben sagten wird, daß wir vielfach nicht etwas begehren, weil es Lust erregt, sondern daß es Lust erregt, weil wir etwas begehren. Diese Erkenntnis von dem der verbreiteten Meinung entgegengesetzten Verhältnis der beiden Seelenzustände gibt allein den Schlüssel zum Problem. „L'appetit vient en mangeant." Es reizt etwas unseren Appetit nicht, weil es an sich wohlschmeckend wäre, sondern weil es unseren Appetit reizt, erscheint es uns wohlschmeckend. Sind wir gesättigt, dünkt uns die gleiche Speise ganz indifferent, wenn nicht widerlich. Jene anderen, von Gegnern unserer Anschauung angeführten Fälle, wo sich das Streben

auf Inhalte, die notorisch Unlustwirkungen nach sich ziehen, richtet, sind ebenfalls nur für Dogmatiker des unteilbaren und ewig gleichen Ich eine Gegeninstanz. Für uns, die wir wissen, daß sehr oft das Augenblicksbewußtsein oder ein Teilkomplex des Ich dem Einheitsich und seinen Bedürfnissen widersprechen kann, ist das keine Widerlegung. Denn ein solches „verkehrtes" Streben richtet sich niemals auf die Unlust als solche, vielmehr ebenfalls immer auf Lust, die allerdings — je nach dem Einzelfall — sehr stark mit Unlust gewürzt sein kann (der Fall perverser Grausamkeit) oder ein sekundäres Brechungsgefühl aus primärer Unlust sein kann (der Fall des sentimentalen Auskostens des Leidens). Kurz, fassen wir, wie man es tun muß, die Gefühle nicht als Motive des Wollens, sondern als zu ihm gehörige Bewußtseinskomponenten, die nicht vorhergehen, sondern simultan auftreten, so läßt sich jede Gegeninstanz widerlegen. — (Dabei soll nicht bestritten werden, daß Gefühle gelegentlich auch Motive werden können.)

Allerdings müssen wir den Begriff des Wollens noch etwas erläutern. Das Wollen ist kein einfacher Bewußtseinsakt, sondern ein komplexes psychophysiologisches, hauptsächlich motorisches Phänomen, das nur zum Teil ins Bewußtsein hineinragt. Alles Wollen ist eine Weiterbildung des Reflexbogens, des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen Reiz und Bewegung. Und zwar werden davon nur der Reiz und ein begleitendes Gefühl bewußt, nicht der Reflexakt selbst. Was im Willensakt bewußt wird, ist die auslösende Vorstellung und ein Gefühl, das das Zeichen dafür ist, daß jene Vorstellung auf die motorische Reaktion, vor allem die Triebdispositionen, einwirkt. Bezeichne ich also diese als Wollen im engeren Sinne, so ist das Wollen überhaupt unbewußt; bezeichne ich aber als Wollen den komplexen Akt: Vorstellung und motorische Reaktion und Gefühl, so ist das Wollen, wenn auch nicht ganz, so doch teilweise bewußt. Was man gewöhnlich als Willenserlebnis in der Psychologie behandelt, ist der Kampf der Motive, d. h. das Hin und Her zwischen zwei Willensakten, einem Streben und einer Hemmung, also ein „gestautes" Streben, vor allem aber der Durchbruch durch die Stauung, der Sieg über die Hemmungen, das „Fiaterlebnis".

Indem ich aber prädisponierte motorische Reaktionen (Triebe) als Wollen im engeren Sinn, als Kern des Willenserlebnisses ansehe, ist klar, daß durch psychologische Introspektion allein das Willensproblem nicht gelöst werden kann, daß die Biologie Aufschluß geben muß. Wir müssen also einen nicht bloß im Bewußtsein gegebenen Tatbestand für das Wollen verantwortlich machen und bezeichnen als solchen ganz allgemein ein Bedürfnis des Organismus, das zu motorischen Aktionen drängt, was man ja in der Regel als Trieb bezeichnet. Wo irgendein Teilsystem des Organismus das Bedürfnis nach Dissimilation der aufgespeicherten Energien oder nach Ersatz der mangelnden Energien verspürt, liegt solches Bedürfnis vor, dem der Organismus durch geeignete motorische Akte genugzutun strebt. Beim Menschen pflegen diese nicht ganz unbewußt zu verlaufen, sondern bewußte Akte mit ins Spiel zu ziehen — der Tatbestand des Bedürfnisses aber bleibt erhalten. Da das Bedürfen aber der Ausdruck einer Störung eines physiologischen Teilsystems ist, entweder ein Bedürfnis nach Assimilation oder nach Dissimilation, also im Leben der Zelle bedingt ist, so können wir jedes Bedürfnis ein vitales, ein Lebensbedürfnis nennen und alles Bedürfen auf eine Bedrohung und gesuchte Erhaltung von Teilsystemen zurückführen. Um einen Ausdruck von Avenarius anzuführen, der verwandte Erkenntnisse mit dem starren Netz seiner künstlichen Begriffe eingefangen hat, können wir sagen, jedes „Bedürfnis" ist eine Vitaldifferenz, jedes Wollen ist ein Versuch, eine solche Vitaldifferenz aufzuheben. Man wird jetzt verstehen, warum ich die psychologische Erklärung des Werterlebens für unzulänglich hielt und durch eine biologische ersetze. Da alles Werten auf ein Wollen zurückgeht, das im Bewußtsein nur zum Teil, als Gefühl, sich spiegelt, in seiner Gesamtheit aber auf ein biologisches Bedürfnis, eine Vitaldifferenz zurückgeführt werden muß, so können wir nunmehr sagen, daß alles Werterleben darin besteht, daß ein vitales Bedürfnis behoben wird, was sich im Bewußtsein als Befriedigungsgefühl geltend macht. War dies Bedürfnis vorher bewußt, so haben wir es mit willkürlichem Wollen zu tun, wurde das Bedürfnis erst

durch den Reiz ausgelöst und erfolgte die motorische Reaktion reflektorisch, so haben wir es mit „unwillkürlichem Willensakt" zu tun. Man verzeihe die paradoxe, aber gebräuchliche Ausdrucksweise, die besser durch „vorbewußtes" und „nichtvorbewußtes" Wollen ersetzt würde.

Ich werde mich fernerhin, um Zweideutigkeiten bei den Ausdrücken Wollen und Fühlen zu vermeiden, eines Terminus bedienen, der gestattet, Wollen und Fühlen, ebenso Bewußtseinserlebnisse und motorische Reaktion zusammenzufassen, und werde von emotionaler Stellungnahme sprechen. Danach wäre das Werterlebnis also eine positive Stellungnahme des Ich, die die Befriedigung des vitalen Bedürfnisses eines Teilkomplexes des Individuums anzeigt.

Auf diese Weise wird es uns möglich, alle seelischen Erlebnisse, auch die sublimsten, biologisch begreiflich zu machen. Denn auch in den scheinbar rein geistigen, ästhetischen oder religiösen Werten steckt, wie ich später zeigen werde, ein biologisches Bedürfen, und so gelingt es, die Welt des organischen Lebens und der Werte, die vielfach in unversöhnlichem Dualismus auseinanderklaffen, als Einheit zu begreifen.

3. Wertkonflikt, Eigenwert, Mittelwert. Unsere Lehre von der Spaltbarkeit und Wandelbarkeit des Ich gibt uns dann die Möglichkeit, einige sonst nicht lösbare Probleme der Werttheorie anzugreifen. Da das Bewußtsein nicht ein einheitliches Bewußtwerden aller Teile des Organismus ist, da oft verschiedene Teile des Organismus getrennt und im Widerstreit miteinander ihre Bedürfnisse anmelden, so entstehen Konflikte der Bedürfnisse. Die beiden dem Bedürfnis gegenüber möglichen Verhaltungsweisen stehen dann in einem Wertkonflikt. Leide ich bei Erhitzung Durst, stelle mir aber zugleich die gefährlichen Folgen eines zu raschen Trinkens vor, so besteht ein Wertkonflikt, den letzten Endes das Momentanich und das rationalisierte Einheitsich ausfechten. Der Konflikt der Werte geht also auf eine Spaltung des Ich zurück, und das Verhalten des Individuums in solchen Wertkonflikten wird davon abhängen,

wieweit es rationalisiert ist. Die Entscheidung in solchen Konflikten ist nicht mehr Sache eines unmittelbaren Erlebens, sondern geschieht durch Eingreifen einer Wertverallgemeinerung.

Ehe ich das Problem der Wertverallgemeinerung behandeln kann, muß noch der Unterschied zwischen Eigenwert und Mittelwert klargelegt sein. Nicht jeder Wert hebt als solcher bereits ein Vitalbedürfnis auf, sondern er ist vielfach nur Mittel, um zu solcher Aufhebung zu führen. Der Becher, den ich zum Trinken brauche, ist an sich nicht imstande, den Durst zu stillen, er ist nur Mittel zur Hebung des Bedürfnisses und heißt darum Mittelwert. Das Wasser dagegen, das den Durst unmittelbar stillt, ist ein Eigenwert.

Nun werden jedoch nicht bloß die Eigenwerte, sondern auch die Mittelwerte begehrt, und es knüpfen sich an diese daher auch Gefühle, sie werden fürs Bewußtsein zu Eigenwerten, während sie für unsere biologische Betrachtungsweise bloße Mittelwerte bleiben müssen. Man nennt diese Verschiebung des emotionalen Bewußtseins „Gefühlsverschiebung" und pflegt sie am Beispiel des Geldes zu erläutern. Das Geld ist an sich der typische Mittelwert, wird jedoch vielfach fürs Bewußtsein zum Eigenwert. Wir werden später zu erörtern haben, wieweit man hier noch von „richtiger" Wertung sprechen kann.

Gerade beim Ineinandergreifen von Mittelwerten und Eigenwerten ergeben sich oft markante Wertkonflikte. Eine widerliche Medizin ist vom Augenblicksstandpunkt aus gesehen ein negativer, für den Dauerbestand des Ich jedoch ein positiver Wert. Das ist ein typischer Fall: sehr oft sind die Mittelwerte für das Werterleben negativ, sie führen jedoch zu positiven Eigenwerten, die trotz des negativen Werterlebens von der Wertverallgemeinerung erkannt und festgehalten werden. Die Wertverallgemeinerung aber, die Rationalisierung, soweit sie mit Bewußtsein vollzogen wird, ist Sache der Ratio.

4. Analyse der Wertverallgemeinerung. Das unreflektierte Werterleben war, wie wir sahen, Sache des Augenblicksbewußtseins, des Augenblicksichs. Indessen können wir uns, wie bereits durch Beispiele belegt ward, über den Augen-

blick stellen und die Erlebnisse des Augenblickssubjekts vom Standpunkt einer übergeordneten Subjektivität betrachten.

Als solche übergeordneten Subjektivitäten aber lernten wir im zweiten Teil dieses Buches bereits das innerindividuelle Einheitsich und das zwischenindividuelle Typusich kennen. Beide sind gegenüber dem Momenterleben Verallgemeinerungen, indem sie das Momenterleben einerseits in die Kette der sukzessiven Individualzustände, andererseits in die Reihe der nebengeordneten Zustände fremder Individuen einstellen. Indem nun das Momenterleben von solcher höheren Warte aus betrachtet wird, entsteht die Frage: läßt es sich verallgemeinern, d. h. ist es nicht nur für das Momenterleben, ist es auch für das Dauererleben des Individuums und auch für das fiktive Normalerleben vieler oder aller anderen Individuen ein Wert? Ich frage: wird dasselbe Bild, das mir in zufälliger Stimmung gefällt, sich dauernd als Wert bewähren, und wird es anderen ebenso gefallen wie mir? Ich erhebe mich damit über mein Momenterleben und versuche, aus meiner Dauerindividualität oder einer Typussubjektivität heraus zu sehen. Je nachdem ich von diesen sekundären Standpunkten aus mein Erleben verallgemeinere oder nicht, bejahe oder verwerfe ich es, d. h. ich bewerte mein Werterleben. Mit anderen Worten heißt das: die Wertverallgemeinerung ist sekundäres Werten, ist Bewerten des Werterlebens, und zwar ein Werten meines momentanen Werterlebens vom Standpunkt einer übergeordneten Dauer- oder Typussubjektivität aus.

Derartige Wertverallgemeinerungen werden von allen Menschen unablässig vollzogen. Wo ein Erleben sprachlich formuliert wird, liegt meist eine Verallgemeinerung bewußt oder unbewußt vor. Soweit diese Verallgemeinerungen ähnlichen Erlebnissen bei anderen Individuen entsprechen, werden sie weitergegeben und gewinnen nun in der Form allgemeiner Sätze ein eigenes Leben, eine ideelle Seinsweise, die der „Geltung". Davon, daß man diese „Geltung" zu einer Art metaphysischer Existenz erhoben hat, sehe ich hier ab: für mich ist die Geltung nur die Rationalisiertheit eines Werterlebens, die an sich äußerst

problematisch ist und eingehend darauf geprüft werden muß, ob ihr wirklich auch eine allgemeine Erlebnismöglichkeit entspricht. Denn in den meisten Fällen wird die Wertverallgemeinerung ganz unkritisch vollzogen, ohne Rücksicht darauf, ob andere Menschen wirklich ebenso erleben wie das verallgemeinernde Individuum. Auch angeblich kritische Philosophen verhalten sich da nicht anders; setzen doch gerade sie oft unbewußt oder gar bewußt das Dogma von der prinzipiellen Gleichheit der Individuen voraus. Diese Voraussetzung aber ist nachweislich falsch.

Denn es liegt im Wesen der unkritischen Verallgemeinerung (die nirgends so häufig und so beschränkt auftritt wie in den Kreisen der Kritizisten), daß sie die persönliche und typische Allgemeinheit ohne weiteres gleichsetzt mit einer universal menschlichen oder gar kosmischen Allgemeinheit. Und doch sind alle die „ewigen Werte" der Kritizisten nur höchst begrenzte Typuswertungen! Es ist bezeichnend für den kleinstädtischen unweltmännischen Charakter mancher neukantischen Philosophen, daß sie ihren Kirchturmhorizont, der höchstens durch Bücherlesen ein wenig erweitert ist, für den Umkreis der Menschheit und womöglich des Kosmos ansehen. Wir verweisen demgegenüber mit allem Nachdruck darauf, das der erste Schritt aller Wertkritik den Umkreis der überindividuellen Subjektivität, aus der heraus allgemeine Werte statuiert werden, zu prüfen hat, daß sie sich über den fundamentalen Unterschied zwischen Typusallgemeinheit und Universalallgemeinheit klar werden muß.

Psychologisch interessant ist dabei der Übergang der Wertverallgemeinerung in eine Wertnormierung. Schon der Bedeutungswandel des Begriffs „Norm" zeigt diesen Weg an, denn Norm ist zunächst nur das, was allgemein *ist*, bezeichnet aber dann auch etwas, was allgemein sein *soll*. Auch das Wort „Regel" hat diesen doppelten Sinn. Seinen Grund hat dieser Übergang darin, daß jede Majorität eine Macht darstellt, daß eine von vielen vollzogene Wertsetzung abweichenden Wertungen gegenüber sich aufzuzwingen vermag, kraft der Suggestion der Majorität, die sich auch als Mode, Sitte, Gesetz betätigt. Indessen ist es ganz falsch, aus diesem Machtsanspruch einen Rechts-

anspruch abzuleiten, was viele Philosophen getan haben. Ihre demütige Haltung aller „Normalwertung" gegenüber ist keineswegs philosophisch, sondern eine unkritische Rechtfertigung eines ganz willkürlichen Machtanspruchs der Majorität. Wir werden den Übergang von der Wertverallgemeinerung zur Wertnormierung psychologisch und soziologisch in seiner ganzen Bedeutung würdigen, einen Anspruch auf absolute Geltung finden wir nicht darin. Vox populi ist uns niemals vox dei, sondern höchstens die Stimme der jeweiligen Mehrheit.

5. Übernommene Werte und Werterlebnis. Zunächst indessen noch ein paar Worte über das Verhältnis von Werterleben und normativer Wertverallgemeinerung. Wir ließen die Verallgemeinerung aus dem Leben erwachsen, und in der Tat ist das vielfach die Reihenfolge. Indessen nicht immer. Oft genug geht auch die Verallgemeinerung dem Erleben voraus, d. h. das Individuum findet in Form festgeprägter Sätze Wertverallgemeinerungen vor, die mit autoritativer Wucht auf es einstürmen und Anerkennung heischen. Das Kind empfängt durch die Erziehung eine Fülle von ethischen, religiösen, ästhetischen und logischen Wertbegriffen, lang ehe es aus eigenem Erleben derartige Wertungen kennt. Es erfährt durch Belehrung, daß es einen Gott gäbe, lang ehe es selbst das Erlebnis des göttlichen Wesens gehabt hat; es erfährt, daß Goethe ein großer Dichter sei, ehe es ein Werk von ihm gelesen hat; es lernt: „du sollst nicht ehebrechen!", ehe es eine dahingehende Versuchung verspürt hat. Es werden Vor-urteile, besser Wertungsdispositionen geschaffen, die das unmittelbare Erleben beeinflussen.

Ich bezeichne solche von außen bezogene, als rational geltende Wertungen als übernommene Wertungen und stelle sie den erlebten Wertungen gegenüber. Nun ist offenbar, daß jene übernommenen Wertungen tote Worte bleiben, unfruchtbarer Gedächtniskram, wenn sie nicht zu Erlebnissen werden, d. h. realem Bedürfen entgegenkommen. Trotzdem wird das vielfach übersehen. Man nimmt als naive Voraussetzung an, die rationalen Werte würden ganz von selbst die nötigen Wirkungen zeugen. Und doch ist's so unendlich weit vom Auswendigwissen

zum Inwendigwissen, vom Lernen zum Leben. Nur wer es in sich erlebt hat, wie ein Gedanke, den er lange zu besitzen glaubte, plötzlich zündete und zur Flamme wurde, die den ganzen geistigen Besitzstand durchlohte, der kennt den weiten Weg vom Übernehmen eines Wertes zum Erleben. Nur wer es erfahren hat, wie etwa ein Bild, das er hundertmal gesehen, in glücklicher Stunde zum Erlebnis wurde, darf mitreden. Und ist nicht die Geschichte aller religiösen Erweckungen die Geschichte des ungeheuren Übergangs von den übernommenen Wertungen zu den erlebten?

Freilich, unsere normativen Werttheoretiker scheinen diese Übergänge nicht zu kennen. Ihnen ist Wertübernahme und Werterleben dasselbe, vielleicht darum, weil sie kein originales Werterleben kennen. Denn wer da glaubt, man könne Normen aufstellen fürs Wert*erleben*, der ahnt davon soviel, als einer vom Wesen des Dichters ahnt, der einem Poeten zu dichten befiehlt und Gesetze fürs Dichten aufstellt. Wer da behauptet, er vermöge alle anerkannten Werte der Geistesgeschichte gleichmäßig nachzuerleben, der erlebt überhaupt nichts, der hält dürftiges Surrogat für wirkliches Erlebnis, ahnt nichts von den irrationalen Beziehungen zwischen dem Individuum und dem Überindividuellen.

Die Wertverallgemeinerung kann niemals eine Wirkungs*notwendigkeit*, nur eine Wirkungs*möglichkeit*, im besten Fall eine Wirkungs*wahrscheinlichkeit* aufstellen. Der Allgemeinwert ist ein leerer Schemen, den eine Persönlichkeit mit ihrem Blute tränken muß, ehe er zum Leben erwacht. Die rationalen Wertgeltungen sind Hinweise auf Erleben, noch nicht das Erleben selbst. Damit ein Wert erlebt werde, muß, wie wir sahen, ein Bedürfnis vorhanden, muß eine Einstellung, wenn auch unbewußt, vorausgegangen sein. Darum behält alles Werterleben etwas Unberechenbares, Irrationales, weil es in der Konstellation der Individualität bedingt ist. Und das wird um so mehr der Fall sein, aus je tieferen Schichten des Ich das Bedürfnis erwachsen ist. Die großen Werterlebnisse kommen zu uns wie jedes andere große Glück, wohl auf inneren Vorbereitungen fußend und doch der Gunst der Stunde unterworfen, sie sind

innere Notwendigkeit, erfüllt durch äußere Gegebenheiten, mit einem Worte: Schicksal.

Trotzdem wäre es falsch, jede Übernahme rationaler Werte, die nicht im individuellsten Erleben Wurzel schlägt, als Selbstbetrug anzusehen. Man darf nicht außer acht lassen, daß nicht nur Bedürfnisse Werte, sondern auch Werte Bedürfnisse schaffen. Zunächst ein äußerliches Beispiel: Wer niemals den Reiz des Rauchens verspürt hat, kann auch kein Bedürfnis danach haben. Das Bedürfnis entsteht erst infolge der durch Nachahmung bewirkten Gewöhnung. So ist's oft mit geistigen Werten auch. Die Wertgeltungen schaffen Gewöhnungen und damit Bedürfnisse. Der naive Mensch würde vielleicht die wenigsten religiösen Übungen von sich heraus ausführen: aber indem er sie übernimmt, werden sie ihm zum Bedürfnis. Dem Forscher, der die Hügel Vorderasiens nach verschütteten Gräbern durchwühlt, ist diese Wissensrichtung nicht in die Wiege gelegt worden. Erst sehr allmählich ist ihm diese Einstellung zur Gewöhnung, zum Bedürfnis geworden, und deshalb werden ihm ein paar keilschriftbedeckte Ziegel zum Erlebnis. Auch Bedürfnisse werden angewöhnt und übernommen. Derartige angewöhnte und übernommene Bedürfnisse haben vielleicht niemals jene ganz persönliche Macht der aus dem Innersten des Eigenlebens aufspringenden Sehnsüchte, aber sie genügen, um ein Werterleben zu ermöglichen.

Wir begreifen also, wie es rationale Werte geben kann: Indem die rationalisierten Geltungen durch Gewöhnung oder Übernahme ihrerseits Bedürfnisse hervorrufen, erzwingen sie von sich aus auch ein Werterleben, wobei zu bemerken ist, daß das erlebende Subjekt in diesem Falle nicht die irrationale Individualität, sondern eine rationalisierte ist.

Es müssen und können also auch übernommene Allgemeinwerte zu erlebten Werten werden. Sie müssen es sogar in manchen Wertkonflikten, in denen das rationale Obersubjekt sich gegen das irrationale Augenblickserleben durchsetzen will. Dieses begehrt vielleicht eine verbotene Frucht; das Einheitsich jedoch, das eine sittliche Norm anerkennt, will seine Wertung durchsetzen. Das wird es jedoch nur können, wenn auch seine

Wertung von Gefühl und Willen getragen wird. Ein bloßes Wert*urteil*, ein *Wissen* um eine Allgemeinwertung wird nie die Kraft haben, sich durchzusetzen. Nur wenn ein heiliges Pflichtgefühl oder eine starke Furcht vor Strafe hinter der Allgemeinwertung stehen, dringt sie durch, d. h. dann, wenn das rationalisierte Obersubjekt zur emotionalen Wirklichkeit geworden ist. Dann wird der Wertkonflikt zum Konflikt zweier Ichformen, des Momentanichs und des Einheitsichs. Der Wertkonflikt führt also zurück zu einer Spaltung im wertenden Subjekt.

Wir werden daher, um die Probleme des Wertungsprozesses an der Wurzel zu fassen, das Wert*subjekt* zu analysieren haben. — „Das Maß aller Dinge ist der Mensch." Wir werden diesen Begriff jedoch nicht, wie man es dem Protagoras unterlegt, pauschal als „das Individuum" zu fassen haben, noch als die „Gattung", wie es die Sokratiker tun, sondern müssen die ganze Problematik des Subjektsbegriffs aufrollen.

II. Kapitel.

Die Subjekte der Wertung.

1. Die Problematik des Wertsubjekts. Wir erkannten im Prozeß der Wertung die Doppelheit des Werterlebens und der Wertverallgemeinerung, deren jedes auf ein besonderes Wertsubjekt zurückwies, dort das irrationale Momentanich, hier eine rationalisierte Subjektivität, so daß jeder vollständigen Wertung eine Individualitätsspaltung zugrunde läge. Indessen ist dieser Schulfall nicht immer rein aufzuzeigen; im Gegenteil, meist verwischen sich die Unterschiede des Erlebnissubjekts und des Allgemeinsubjekts. Das kann in mehrfacher Weise geschehen: Erstens kann das Wertsubjekt sein Augenblickserleben in unkritischer Weise verallgemeinern (der Fall der naiven Verallgemeinerung), zweitens kann eine Wertverallgemeinerung von außen übernommen werden, ohne daß eigenes Erleben damit in Beziehung gesetzt würde (der Fall unpersönlicher Wertübernahme). Drittens kann das Momentanerleben mit dem rationalisierten Erleben verschmelzen, so daß Anpassung des Momentanerlebens an die Rationalisierung eintritt (der Fall des rationalisierten Werterlebens). — Naive Verallgemeinerung liegt vor, wenn einer ein Kunstwerk, das ihm gefällt, als schlechthin „schön" bezeichnet und nicht begreift, daß andere Leute anderer Ansicht sein können. Von unpersönlicher Wertübernahme spreche ich, wenn einer ein Bild, weil der Name Dürer darunter steht, und weil er weiß, daß Dürer ein großer Maler war, für schön erklärt und sich selbst suggeriert, er habe ein ästhetisches Erlebnis, wobei er also nur fiktiverweise, wenn auch unbewußt, die rationale Subjektivität übernimmt. — Der dritte Fall, der des rationalisierten Werterlebens, beruht nicht auf bloßer Fiktion, sondern auf Erziehung. Hier ist das rationale Wertsubjekt nicht bloß

fiktiv, sondern wirklich übernommen. Es soweit zu bringen, ist z. B. das Ziel der Kunsterziehung. Trotzdem bleibt auch dies rationalisierte Werterleben etwas blaß und abstrakt, wenn nicht neben dem rationalen Ich ein ganz individuelles Erleben mitspricht.

2. Die innerindividuelle Verallgemeinerung. Verhältnismäßig einfach scheint die Frage der Wertsubjekte bei der innerindividuellen Verallgemeinerung zu liegen: hier wird das Momentanerleben verallgemeinert im Hinblick auf das Einheitsich. Diese Verallgemeinerung scheint leicht zu sein, wird jedoch auch in unkritischer Weise geübt. Es ist keineswegs leicht zu wissen, wie das eigene Einheitsich werten wird; denn erstens ist das Einheitssubjekt kein so fest umschriebener Begriff, wie die Fiktion vorgibt; zweitens aber steckt in jedem Momenterleben die Tendenz zur unkritischen Verallgemeinerung, da das augenblickliche Gefühl die Erinnerung fälscht und ihr sein Kolorit leiht. Im Zustand ruhig abwägender sittlicher Gesinnung können wir nicht begreifen, daß wir im Banne einer Leidenschaft nicht die gleichen sittlichen Wertgefühle haben sollten. Der Fromme hat in den Stunden religiöser Ergriffenheit keinen Sinn für die Stunden der Anfechtung und ist geneigt, seinen augenblicklichen Zustand für sein Einheitssubjekt zu halten, obwohl er bald danach wieder Zeiten der Lauheit hat. Aus diesem Grunde geht die Tendenz der innerindividuellen Rationalisierung dahin, ein dauerndes Wertsubjekt auszubilden, das die Wiederholung der erlebten Werte gestattet, womöglich aber ein solches, das diejenigen Werterlebnisse, die man als die tiefsten und edelsten empfand, festhält, also das innerindividuelle Idealich zu verfestigen. Diese Rationalisierung des Ich aber geschieht, wie wir sahen, durch Gewöhnung an Bedürfnisse. Sich zu Dauerwerten erziehen, heißt, sich Gewohnheiten anerziehen. Um im Sittlichen nicht den unberechenbaren Konstellationen des Augenblickserlebens ausgesetzt zu sein, muß man sich sittliche Gewohnheiten anerzogen haben. Erziehung zu den rationalen Kunstwerten heißt Bildung der Funktionen, indem man Auge oder Ohr an bestimmte Arten des Sehens oder Hörens gewöhnt. So kann man für sich Erlebnisbedürfnisse schaffen, die vielleicht nicht aus den innersten Tiefen

der strömenden Individualität stammen, aber dafür über den Zufall des Augenblicksbewußtseins erhoben sind. Man muß eben, um Dauerwerte erleben zu können, ein Dauerich in sich ausbilden, womit freilich mancherlei Ursprünglichkeit in Kauf gegeben wird.

3. Die zwischenindividuelle Verallgemeinerung. Es fragt sich nun, ob das Individuum auch fähig ist, ein Typussubjekt soweit in sich zu verwirklichen, daß es daraus real zu erleben vermag. Das gelingt in der Regel recht weitgehend, soweit es sich um den zeitlichen oder völkischen Typus handelt, dem das Individuum durch Geburt und Erziehung angehört. Jeder Mensch, der in bestimmter Gemeinschaftsatmosphäre aufwächst, übernimmt durch Anpassung und Nachahmung so viel von den allgemeinen Lebensformen, daß sie ihm ganz zur zweiten Natur werden. So wächst er z. B. in die sittlichen und religiösen Anschauungen seiner Zeit hinein, so übernimmt er auch ihren Erkenntnisschatz. Ebenso übernimmt man unzählige ästhetische Urteile infolge von Anpassung und Gewöhnung. Der Europäer ums Jahr 1900 war in seinem ästhetischen Erleben so erzogen, daß er Wagnersche Musik ohne weiteres als schön zu empfinden vermochte, was ein 100 Jahre früher lebender Mensch nie gekonnt hätte. Man denke nur, an welche ästhetischen Unmöglichkeiten man sich in Modedingen so gewöhnen kann, daß man einen Verstoß gegen diese „Gesetze" der Mode, die kaum eine Saison überdauern, als Verstoß gegen das ästhetische Gefühl überhaupt empfindet. Wir sind uns in der Regel selbst nicht bewußt, in welchem Karneval von Wertungen wir aktiv mitwirken! Das Durchblättern einer zehn Jahre alten Modezeitung kann das in höchst lustiger Weise illustrieren! Wir lachen da nicht nur über die Mode von vorgestern, auch über uns selbst und unsern früheren Geschmack! Denn wir vermögen in der Tat uns innerlich zu verwandeln, ohne es selbst zu merken.

Dabei sind wir uns besonders über den Umfang dieses „Allgemeinsubjekts", das wir übernehmen, selten im klaren. Fast immer werden die Kreise viel zu weit gezogen, ja, weil wir fähig sind, uns in klassische, gotische und barocke Kunst nacheinander einzuleben, übersehen wir, daß wir jedesmal aus einer anderen

Subjektivität heraus empfinden, und meinen vielleicht, es werte das gleiche Allgemeinsubjekt in allen diesen Erlebnissen. Aber es gibt nur diese Zweiheit: entweder spezifische und damit wechselnde Einstellung jedem Kunstwerk gegenüber oder eine alle Unterschiede verwischende Schematisierung des Erlebens.

Naive Beurteiler (und zu diesen gehören nachweisbarermaßen viele gelehrte Verfasser von historischen Werken aller Art) nehmen ihr Urteil, soweit es dem ihrer Zeit- und Volksgenossen nur einigermaßen konform ist, ungeprüft als „allgemeingültig" hin. Es wäre ein ungemein belustigendes Schauspiel, wollte man einmal alle die im Laufe der Geschichte auf hohem Kothurn einherspazierenden und in dicken Büchern sich gewaltig spreizenden „allgemeingültigen" und „absoluten" Wertungen demaskieren: es würde stets hinter den sogenannten Allgemeingültigkeiten ein zeitlich und ethnographisch recht eng begrenztes Typussubjekt, ja sogar ein ganz individuelles Subjekt hervorkommen. Es hilft nichts, man darf hier bei größten Namen nicht haltmachen. Selbst die Moral Kants, der doch bewußt nach möglichst weiter Spannung der Allgemeingültigkeit gerungen hat, enthüllt sich dem heutigen Betrachter bereits als sehr stark verwurzelt in der zeitlichen Beschränktheit des Aufklärungsalters und der räumlichen Beengtheit des Preußentums, ja sogar das ganz persönliche Zöpfchen des bei aller Gedankenenergie doch ein wenig kleinbürgerlichen Königsberger Professors schaut unverkennbar hinter dem kategorischen Imperativ heraus. Dasselbe gilt in vielleicht noch höherem Grade von Kants ästhetischen und religiösen Wertungen. — Auch das Christentum, das sich doch gern als Heilbringer für alle Menschen fühlt, hat neben den ursprünglichen orientalischen sehr viele spezifisch abendländische Züge in sich aufgenommen, die es dem Chinesen oder Inder als ihm ganz wesensfremd erscheinen lassen. Wir, die wir in diesen Wertungen aufgewachsen sind, bemerken nur ihre Begrenztheit nicht so stark wie der Außenstehende. Aber auch die weiteste zwischenindividuelle Rationalisierung bleibt begrenzt.

5. Der Begriff des Typus. Da, wie wir sahen, die Wertrationalisierungen gar keine absolute Allgemeinheit erreichen,

sondern nur typische Geltung, so handelt es sich also für dasjenige Individuum, das jene Werte übernimmt, gar nicht darum, ein allgemein-menschliches Normalsubjekt in sich zu verwirklichen, sondern nur in einen „Typus" hineinzuschlüpfen. Die in der Geistesgeschichte als rational kursierenden und in bestimmten räumlichen oder zeitlichen Umkreisen als „allgemein" aufgestellten Wertungen ergeben sich von höherem Standpunkt als nur für einen gewissen Typus rationalisiert. Die moderne relativistische Betrachtungsweise versucht daher nicht mehr, wie man das früher anstrebte, hinter allen wechselnden Formen der Kultur ein einheitliches Normalerleben zu erschließen, sondern sie bejaht gerade die Verschiedenheiten und strebt, sie psychologisch zu fassen. Suchte man früher unter allen Religionsformen einen nur entstellten Monotheismus christlicher Prägung aufzudecken; suchte man in der Kunst den romanischen und gotischen Stil nur als Vorbereitung, den barocken als Niedergangsform des für allgemeingültig gehaltenen klassischen Stil zu verstehen; wollte man alles Denken auf die rationale Logik zurückführen, die in Wahrheit nur eine Verallgemeinerung antiker Denkweisen ist: so hat man inzwischen gelernt, daß es eine allgemein-menschliche Rationalisierung überhaupt nicht gibt, sondern nur Rationalisierungen bestimmter Typen.

In richtiger Erkenntnis der unkritischen Wertverallgemeinerung hat man denn in neuester Zeit immer stärker begonnen, auch zu den überindividuellen Wertungen, die Geschichte und Völkerkunde vor uns ausbreiten, das Wertsubjekt in bestimmten Typen zu erschließen. Indem man einsah, daß nicht absolute Werte in der Welt gelten, sondern jeweils andere relative (zeitlich, räumlich, rassenmäßig usw. begrenzte), fragt man nach den Wertsubjekten, die diese Wertungen vollzogen haben. So kam man denn zu Wertsubjekten, die zwar nichts Absolutes an sich haben, die es jedoch zu beträchtlicher relativer Verbreitung brachten. Und zwar verfährt man in der Regel so, daß man eine kollektive Subjektivität fingiert, in die alle Individuen des betreffenden Kreises eingehen. Statt zu sagen: die „antiken Menschen", sagt man kurz „der antike Mensch".

Ich erwähne hier kurz einige Beispiele aus der neuesten Wissenschaft, um diese relativistische Rationalisierung zu illustrieren. Da man die Unmöglichkeit der absoluten Verallgemeinerung eingesehen hat und doch über das Nurindividuelle hinausstrebt, so arbeitet man die spezifische Typussubjektivität einer Zeit, einer Nation, eines Kulturkreises heraus. Man sucht zum Beispiel die spezifische Wertung des hellenischen Menschen, des gotischen Menschen, des Renaissancemenschen zu ermitteln. Man fragt nach der besonderen Geistigkeit und den aus ihr resultierenden, in Werte sich umsetzenden Bedürfnissen der deutschen, der französischen, der slawischen Rasse. Man konstruiert darüber hinausgehend noch weitere Allgemeinsubjekte, den antiken, den arabischen, den faustischen Menschen. Man erkennt, daß das Wirtschaftsleben der kapitalistischen Zeit von einem anderen Menschentypus geschaffen worden ist als das statische antike. Diese Typen sind gewiß vielfach rein fiktive Rationalisierungen, sie sind aber für ein Verstehen der Wertungen unentbehrliche Denkhilfen, jenseits derer für das Irrationale der Individualität noch genügend Spielraum bleibt.

Statt also einer verwaschenen Allgemeinmenschlichkeit nachzujagen, sucht man sich mit voller Klarheit in Wertsubjekte von begrenzter Rationalität, dafür aber konkreter Lebendigkeit einzufühlen. So kommt man über das Nurindividuelle hinaus, ohne die tatsächlich bestehenden Trennungen zu vertuschen. Ermöglicht wird dies Verfahren durch die „Einfühlung", d. h. die Fähigkeit des Menschen, fremde Subjektivität in sich zu realisieren. Daß nicht alle Menschen diese Fähigkeit in gleichem Grade haben, kann ruhig zugegeben werden; durch bewußte Übung läßt sie sich jedoch steigern, und vor allem jeder wissenschaftliche Forscher, der sich um das Verständnis fremder Werte müht, muß sie in sich ausbilden. Es ist dabei keineswegs gesagt, daß diese fremden Typen um so leichter zu übernehmen seien, je abstrakter und rationaler sie erscheinen; nein, konkrete Individualität begünstigt die Einfühlungsmöglichkeit. Entgegen dem früheren Verfahren, alle Werte tunlichst zu rationalisieren, strebt man, gerade ihre individuelle Besonderheit in sich zu

verwirklichen, und die Typik ist dafür nur eine Hilfe, nicht etwa Selbstzweck.

5. Die Absolutsetzung der Werte. Die spekulative Rationalisierung der Wertungen macht jedoch nicht einmal bei dem universellen Normalmenschen als Wertsubjekt Halt, sie geht noch weiter und schafft ein absolutes Subjekt, das selbst die Grenzen der Menschheit hinter sich läßt und ein allgemeines Weltsubjekt zu sein behauptet. Der Weg zu dieser absoluten Wertung ist einfach: wenn alle Menschen im letzten Grunde gleich sind, also überall das gleiche Subjekt in die Rechnung eingesetzt werden muß, so ist dieser immer gleiche Faktor ein ganz überflüssiger Ballast; man läßt ihn also herausfallen. Man sagt also nicht mehr „dieses Kunstwerk gefällt mir", sondern man sagt: „dieses Kunstwerk ist schön", da eine Beziehung auf das Subjekt sich bei der Gleichheit aller Subjekte ja erübrigt. Die Schönheit wird also aus einem Relationsbegriff zu einer absoluten Eigenschaft des Dings, die ihm an sich zugeschrieben wird. Dies Verfahren der Wertabsolutierung ist logisch falsch, aber psychologisch betrachtet interessant, denn es liegt durchaus auf der Fortsetzung des Weges, den bereits das naive Denken geht, das ja jene absolute Ausdrucksweise „dies Kunstwerk ist schön" geschaffen hat. Die absolutistische Philosophie macht aus diesem unkritischen Irrtum des gemeinen Mannes eine Methode; aber ein methodisch ausgebildeter Irrtum bleibt doch ein Irrtum. Die Absolutsetzung der Werte und ihre angebliche Deduktion aus der reinen Vernunft oder sonst einem utopischen archimedischen Punkt ist leeres Gaukelspiel, das mit großen Worten über innere Hohlheit hinwegtäuscht. Es gleicht dem Verfahren jener alten Astrologen, die vom Himmel und aus den Sternen zu empfangen behaupteten, was sie in Wahrheit aus ihren eigenen Köpfen nahmen. Die bona fides mag dabei im einen wie im anderen Fall vorhanden sein: es schmeichelt ja nicht nur harmlosen Toren, sondern auch sehr gelehrten Köpfen, mit ewigen und absoluten Geistern sich in Kontakt zu wissen.

Bei der Absolutierung der Werte sind wiederum zwei Stufen zu unterscheiden. Diejenigen Denker, die auf der ersten Stufe

stehen, sind sich wenigstens der Notwendigkeit einer Subjektbeziehung beim Wertbegriff bewußt; sie beschränken sich darauf, ein ganz abstraktes, von aller individuellen Färbung gesäubertes „Über-Ich", ein absolutes Subjekt zu schaffen, das zwar selbst von allen menschlichen Zügen ganz frei sein, aber doch durch alle Menschlichkeit hindurchschimmern soll. Sie geben noch zu, daß das Werten ein Wollen ist; dies Wollen des Über-Ich sei jedoch beileibe nicht psychologisch zu fassen, sondern sei ein metaphysischer Weltwille, der sich freilich bei näherem Zusehen doch als peinlich anthropomorph ausweist.

Daneben gibt es eine zweite, noch radikalere Form des Absolutismus, die auch den letzten Erdenrest der Subjektivität über Bord wirft und das Werten nicht auf ein Wollen, sondern auf ein „Sollen" zurückführt. Dieses gespenstige Sollen hänge über uns Menschen irgendwie in der Luft und umschließe alle Normen, nach denen wir zu werten und denen wir unser individuelles Leben zu beugen hätten. Zwar hat sich eigentlich niemand in der Welt um jenes kaudinische Joch, das die philosophische Spekulation aufgerichtet hat, gekümmert; im Gegenteil, wo man gewertet hat, hat man stets nach sehr subjektiven Maßstäben gemessen, aber gerade die Weltferne und Abstraktheit ist für solche Theorien der beste Schutz. Gegen Gespenster hilft kein Hieb und Stich, aber diejenigen, die nicht gespenstergläubig sind, haben gar nicht nötig, gegen Hirngespinste zu fechten. Es gibt gewiß ein Sollen, das aber ist geworden durch den Prozeß der Rationalisierung, wandelbar je nach dem Menschentypus, der sich mit ihm auseinandersetzt; das angeblich absolute Sollen jedoch ist ein Wortgespinst, das seine Leerheit alsbald offenbart, sowie man es aufs Leben anwenden will. Es geht mit gewissen philosophischen Abstraktionen so wie mit des Königs neuem Kleid in Andersens Märchen. Die in solchen Abstraktionen befangenen Köpfe reden sich ein, ihre Ideen seien Realitäten, während unbefangene Beurteiler sofort erkennen, daß sie im besten Falle Einbildung sind.

6. Abschluß. Fassen wir nunmehr rückblickend jenes Dilemma ins Auge, vor das wir uns gestellt sahen; daß nämlich

die Wertverallgemeinerung nur für ein verallgemeinertes Subjekt gelten kann, andererseits jedoch die Werte stets in Individuen realisiert werden müssen, so liegt die Lösung vor Augen. Es gibt überindividuelle Wertgeltungen, die zwar nicht allgemeingültig sind, aber von weitverbreiteten Typussubjektivitäten geschaffen werden. Sie sind übernehmbar durch Individuen. Da die Individualität uns ja nichts Starres, sondern etwas Bildsames ist, so besteht die Möglichkeit, daß sie sich fremder Subjektivität anpaßt und aus ihr heraus erleben kann. Insofern sind die rationalen Werte auch Werte für das Individuum, da sie seine Erlebnismöglichkeiten ganz außerordentlich erweitern. Wir vermögen sehr wohl, bei einiger Übung in fremden Gefühlsweisen zu fühlen und in fremde Denkweisen uns einzuleben.

Allerdings aber hat dies Verfahren auch seine Grenze. Bei aller Wandlungsfähigkeit ist die Individualität doch nicht amorph, sondern lebt ihr eigenes Leben. Darum ist es nicht möglich, daß jeder Mensch jede Kunst oder jede Religion zu erleben vermag, sondern es muß eine gewisse Verwandtschaft bestehen zwischen seiner Individualität und der zu übernehmenden typischen Subjektivität. Das ideale Wertsubjekt ist nicht ein proteushafter Verwandlungskünstler, sondern die bei allem Verständnis für fremde Art doch in sich gegründete Persönlichkeit. Alles was man historische Bewegung in der Kultur nennt, erwächst aus den Konflikten neuer Individualitäten und ihnen widersprechender Wertgeltungen.

III. Kapitel.

Die Objekte der Wertung.

1. Wertgegenstand und Wertträger. Das Wertobjekt ist, wie wir schon sahen, nichts Absolutes, es muß stets als Korrelat eines Wertsubjektes angesehen werden. Es ist ein grober Irrtum, anzunehmen, es gäbe „Wertobjekte an sich". Nein, stets empfangen sie ihren Charakter als Werte erst durch das wertende Subjekt, dessen Bedürfnisse sie befriedigen.

Es ist wesentlich, sich über den Begriff des Wertobjekts zu verständigen. Dem Sprachgebrauch nach denkt man dabei allzu leicht an etwas Dinghaftes. Indessen sind viele Wertobjekte gar keine „Dinge", und selbst, wenn ein reales Ding dahintersteht, ist das gewertete Objekt nicht mit diesem Dinge identisch. Eine moralische Handlung, eine Erkenntnis, eine religiöse Erleuchtung gelten als Wertobjekte, sie sind aber keine „Dinge". Auch dort, wo scheinbar ein Ding vorhanden ist, ist das Ding doch gar nicht der Wert selbst; das Ding ist vielmehr nur eine Voraussetzung dafür. Wenn jemand erklärt, ein Bild Rembrandts sei ein künstlerischer Wert, so kann damit nicht die mit Pigmenten überdeckte Leinwand, sondern nur die Summe der durch jenes Ding ermöglichten geistigen Wirkungen gemeint sein. Ich trenne daher zwischen ideellem Wertobjekt oder Wertgegenstand (da sich der Begriff Gegenstand nach neuestem philosophischen Sprachgebrauch besser so verwendet) und materiellem Wertobjekt oder Wertträger, der nur Mittelwert, kein Eigenwert ist. Daß vielfach, in der Kunstgeschichte z. B., ideeller und materieller Wertgegenstand einfach gleichgesetzt werden und man nicht einsieht, daß der Wertträger nur eine „Anweisung" auf einen ideellen Wert ist, bedeutet kein Ruhmesblatt für jene Wissenschaft. In Wahrheit

hat jede Zeit, jedes Volk, kurz jeder Wertungskreis in jedem Wertträger andere Wertgegenstände erblickt. Erst die neuere psychologische Kunstbetrachtung hat gründlich aufgeräumt mit jenem Kunstmaterialismus, dem entsprechend es natürlich auch einen Religions- und Wissenschaftsmaterialismus gibt.

Wertgegenstände, denen ein materieller Wertträger entspricht, nenne ich konkret, die anderen abstrakt. Wirtschaftliche und ästhetische Werte sind in der Regel konkret, moralische und logische abstrakt, während für religiöse Werte vielfach gerade ihre Konkretheit ein wesentliches Problem ist, d. h. es fragt sich, ob der Glaube als solcher oder ein dahinterstehender Wertträger (Gott) den religiösen Wert ausmacht.

Indessen streben auch die abstrakten Werte nach einer konkreten Unterlage, weil sie sonst besonders für alle zwischenindividuellen Zwecke zu ungreifbar blieben. Da sie sich in materiellen Dingen nicht verkörpern können, so nehmen sie Worte als Träger. Die logischen Werte formulieren sich in Sätzen; die ethischen Wertungen finden in Gesetzen und Geboten ihre Träger, die religiösen Werte in Dogmen, Mythenerzählungen und ähnlichem.

Durch derartige sprachliche Formulierungen hofft man, den ideellen Wertgegenstand zu festigen, man schafft auch hier einen Wertträger. Gewiß kann man getrost nach Hause tragen, was man schwarz auf weiß besitzt; aber den „Geist" hat man damit noch nicht, nur den Buchstaben. Es verhält sich mit der sprachlichen Formulierung der Kantschen Philosophie genau so wie mit dem Rembrandtschen Bild. Wer das Buch besitzt und alle Sätze auswendig gelernt hat, braucht damit den logischen Wert so wenig erfaßt zu haben, als der Protz, der einen Rembrandt ersteigert, den Geist des Meisters, den eigentlichen Kunstwert, mitgekauft hat. Nicht was gedruckt im Buche steht, nur was einer herauszulesen vermag, ist der geistige Wert. Auf diesen allein kommt es an. Auch die sprachliche Formulierung ist nur eine Anweisung auf den Wert, nicht der Wert selbst.

Die rationale Logik begeht den verhängnisvollen Grundfehler, der sich bereits in ihrem Namen, der Wort und Begriff

gleichsetzt, ausspricht. Sie meint, im Worte sei der Begriff gleichsam eingeschlossen, es ließen sich Umfang und Inhalt des an ein Wort geknüpften Begriffes „definieren". Infolgedessen sind in Wahrheit die angeblich logischen Kämpfe vielfach bloß Streitigkeiten um Worte gewesen. Man denke nur daran, wie wenig sicher selbst der Geist eines Kant in seine Worte gebannt ist, so daß seit einem Jahrhundert noch nicht genau ermittelt ist, welches die eigentlichen logischen Werte sind, die er der Welt gegeben hat, sondern daß im Grunde jeder Kantianer s e i n e n Kant liest. Wir müssen einsehen, daß der psychische Wertgegenstand stets in Relation steht mit dem Wertsubjekt, das ihn erlebt.

2. D i e M a t e r i a l i s i e r u n g d e r W e r t g e b i e t e. Es geht also nicht an, die Wertträger als die Werte schlechthin anzusehen, man kann sie nur als Möglichkeiten oder Wahrscheinlichkeiten für Werterlebnisse gelten lassen. Trotzdem redet man beständig von den Inbegriffen der Wertträger: der Kunst, der Wissenschaft, der Religion, dem Recht usw. als von Wertgebieten an sich, und in der Tat haben sie eine vom Subjekt losgelöste Existenzform gewonnen, die merkwürdig genug ist. Das zeigt sich besonders darin, daß unzählige Individuen mit diesen objektivierten Werten in Beziehung treten, ohne sie eigentlich als Werte zu erleben. Ich denke dabei zunächst an äußerliche Beziehungen, z. B. solche des Wirtschaftslebens. Wer gewinnt nicht alles sein Auskommen durch Arbeit in Kunst, Wissenschaft, Religion, Recht usw.! Man braucht nicht bloß an Laboratoriumsdiener oder Vorhangaufzieher zu denken, auch die Beziehungen vieler „Gelehrten" und „Künstler" zu ihren Wertgebieten sind kaum persönlicher. Ja es besteht die Paradoxie, daß es möglich ist, die Wertträger zu vermehren, ohne selbst des Werterlebens fähig zu sein. Es gibt Künstler genug, die ohne geistiges Verhältnis zur Kunst schöne Dinge machen, es gibt Gelehrte, die mit Bienenfleiß Tatsachen anhäufen, ohne daß diese sich ihnen je zu wirklicher Erkenntnis fügten, es gibt in allen Religionen Menschen, die opfern und beten, ohne daß ihnen das je mehr als ein ganz äußerer Akt wäre, ohne daß sie

dadurch ein religiöses Erlebnis hätten. Mit Recht hat sich in neuester Zeit ein immer stärkerer Widerspruch gegen die Materialisierung der Werte geregt, und es ist besonders Nietzsche gewesen, der auf den Unterschied zwischen mechanischem und lebendigem Wissenschaftsbetrieb, zwischen mechanischer und lebendiger Kunsterfassung hingewiesen hat. Und trotzdem gibt es auch heute noch „Philosophen", die sich dieser Kluft zwischen Wertträger und Werterlebnis niemals bewußt geworden sind, die vielmehr die Wertträger verabsolutieren.

3. Die Rationalisierung der Wertgegenstände. In der Praxis des Lebens sieht man zwar in der Regel ein, daß mit dem Wertträger der ideelle Wertgegenstand nicht gegeben ist; denn man hält es für nötig, durch mancherlei Erklärungen und Kommentare den Geist hinter den Worten zu erfassen oder das ideelle Kunstwerk durch Interpretation herauszuarbeiten. Indessen ergibt sich stets, daß diese Kommentare, aus einiger Entfernung gesehen, keineswegs einen absoluten Wert ermitteln, sondern selber nur subjektive Erlebnisse in Worte fassen. Wir werden also auch vom Objekt her nicht zu jener Absolutheit gelangen, die man vom Subjekt her vergeblich suchte. Hier wie dort kann man es höchstens zu einer gewissen Rationalisierung bringen, nicht zu mehr. Das Werterleben selbst bleibt im tiefsten Grunde irrational.

Alle Erläuterungen von Werten, die deren Erhebung über das irrationale Werterleben anstreben, sind in Wahrheit nur Konventionen für eine gewisse typisierende Auffassung des Werkes, die nur soweit gelten, als das erläuternde Individuum typisch ist für einen größeren Kreis. Infolgedessen zeigt denn auch die Geschichte, daß keine Deutung eines Werkes bisher für die Ewigkeit gegolten hat, sondern daß jeder neue Menschentypus seine eigene Rationalisierung der Werte gesucht und gefunden hat.

Die mannigfachen Deutungen der Worte Platons oder Jesu, die im Laufe der Jahrhunderte aufgetaucht sind, sind alle nur persönliche oder zwischenindividuelle Rationalisierungen, die eine Persönlichkeit oder ein Kreis von Menschen geschaffen hat.

Man suchte hinauszukommen über das Momentane des Werterlebens, man suchte die psychischen Werte als etwas Dauerndes und Allgemeingültiges zu fixieren, aber zu einer Absolutheit drang man niemals vor.

4. Die Unmöglichkeit absoluter Wertgegenstände. Vielleicht aber wird derjenige, dem die hier allen konventionellen Fiktionen zum Trotz aufgedeckte Relativität des Wertlebens bange macht, und der krampfhaft nach einem Strohhalm greift, um etwas Festes in der wogenden Flut des Lebens zu erhalten, mit dem Einwand kommen, es müsse dennoch möglich sein, die Absolutheit des Wertgegenstandes zu bestimmen, und zwar so, daß man beim Schöpfer des Wertes anfrage; man müsse eben allen Scharfsinn daran setzen, zu ergründen, wie der schaffende Denker oder Künstler sein Werk gemeint habe, dann wäre man am Ziel.

Die so sprechen, haben wenig Einblick in das irrationale Wesen des geistigen Schaffens! Sie ahnen nicht, daß der schöpferische Geist niemals sein Werk aus der Ratio empfängt, sondern daß er selbst oft seinem eigenen Werke wie einem Wunder gegenübersteht. Das ist der tiefste Sinn des Begriffs der Inspiration, daß das Werk oft hoch hinauswächst über den, der es schafft, daß dieser sich nur als Instrument fühlt, worauf ihm selbst unbegreifliche Mächte spielen. Wer ein wenig in die Psychologie des künstlerischen und religiösen Schaffens eingedrungen ist, wird sich zahlreicher Selbstzeugnisse der bedeutendsten Geister entsinnen, die das in voller Klarheit aussprechen. Und auch bei philosophischen Denkern ist das nicht anders, mag hier auch die Rationalität größer sein als bei jenen. Wir können getrost den kühnen Satz wagen, daß noch niemals ein Schöpfer sein Werk ganz verstanden hat, da noch niemals einer alle Wirkungen überschaut hat, die in seinem Werke als latente Energien steckten. Auch bei den größten Denkern wie bei Plato oder Kant ist nicht zu bestreiten, daß das, was sie in Worte gebannt haben, nicht die ganze Tiefe ihrer Inspiration zu fassen vermochte; auch von ihnen wissen wir, daß sie nicht restlos klar waren über das, was sie zu geben hatten. Ich will sie damit nicht

herabsetzen; im Gegenteil, ich glaube damit ihre Größe erst recht ins Licht zu rücken. Alle Formulierungen und dinghaften Gestaltungen geistiger Werte sind nur endliche Formen für Unendliches. Die mannigfachen Interpretationen, die man versucht hat, und die sich oft schroff widersprechen, sind nicht bloß Mißverständnisse, sie sind durchaus berechtigte Deutungen der irrationalen Werte, die daneben aber noch andere zulassen.

Trotzdem bleibt es natürlich stets ein Verdienst, unter Zurückdrängung aller individuellen Auffassungen, die Absicht des Wertschöpfers möglichst rein herauszuarbeiten, sei es, daß das durch Herstellung getreuer Texte, sei es, daß es durch Hinzuziehung zeitlicher Nebenumstände, die erhellend wirken können, sei es, daß es durch Herausarbeitung der Gesamtpersönlichkeit des Schöpfers geschieht. Nur darf das nicht zur Hauptsache werden, hinter der die persönliche Wirkung verschwindet, zumal es auch der getreueste Interpret nur zur Annäherung, nie zur restlosen Erfassung bringt und nur das irrationale Erleben schöpferisch ist.

5. Der Wertgegenstand als lebendige Wirkung. Trotzdem hieße es mich mißverstehen, wollte man aus meiner Betonung der Irrationalität aller Werte heraushören, es sei gleichgültig, wie man die Werte auffasse, oder zu meinen, ich rede wilder Willkür das Wort. —

Wenn auch die Wirkung der Werte nie ganz rational ist, wenn wir sie nie „objektiv" erfassen können, so bleibt in ihnen doch genug, was überindividuelle Bedeutung hat. Sie sind gewiß nicht ganz rational, aber darum noch lange nicht amorph. Es besteht sehr wohl eine feste, ja eine notwendige Beziehung zwischen Gegenstand und Ich, nur ist es keine einseitig objektive, es ist eine objektiv-subjektive Notwendigkeit. Es ist wie mit der Befruchtung des Eies durch den männlichen Samen, wobei das Ergebnis weder aus dem Samen noch aus dem Ei zu errechnen ist, und das Ergebnis doch einer notwendigen Beziehung von Ei und Samen entstammt. Überblicken wir die Wirkungen Shakespeares auf die deutschen Dramatiker, so ist sicher, daß keiner von ihnen Shakespeare objektiv richtig verstanden hat,

dennoch haben sie alle vom Shakespeareschen Geiste empfangen, ihn jedoch in ihrer Weise zu neuem Leben ausgetragen. Die Werte sind lebendige Wesenheiten, die sich nicht durch Mumifizierung, nur durch lebendige Zeugung erhalten, die Kausalität der geistigen Welt ist eine organische, keine mechanische.

6. Die Tragikomik der Wertrationalisierung. Ich erkenne also vom Standpunkte der Individualitätsphilosophie die Rationalisierung der Werte als Notwendigkeit an, zugleich aber als notwendiges Übel. Wenn es ihr gelänge, sich vollkommen durchzusetzen, würde die ganze Kultur ein Totenacker oder ein Altertumsmuseum ohne Lebenskraft. Indessen ist das Übel darum nicht so groß, weil jene Durchsetzung nur scheinbar gelingt, weil unter rationalen Masken beständig neue Individualitäten, die Träger des Lebens, sich geltend machen. Wäre Rationalisierung das echte Ideal, so wären die staatlich approbierten Kunstakademien, die theologischen und philosophischen Schulen die wahren Träger der Kultur, weil sie das Alte bewahren und die Überlieferer des ererbten Wertschatzes sind. Aber sehen wir uns die Geschichte der Künste und anderer Wertgebiete an! Ist es nicht ein lustiger Witz der Weltgeschichte, daß diejenigen, die rückwärts gewendet die rationalisierten Werte der Vergangenheit am Leben zu erhalten trachten, am höchsten immer gerade solche Individuen preisen müssen, die mit kühner Kraft die Hüter des Alten zu ihrer Zeit entthronten? Wer lebt in unserer Kunst-, Religions- und Philosophiegeschichte? Etwa die braven Akademieprofessoren, die auf die Buchstaben der Meister schworen und für die Ewigkeit solcher Werte in Harnisch traten, oder jene anderen, die respektlos gegen alle Rationalisierung Sturm liefen und ihrer Subjektivität freie Bahn schufen? Ein anderer Witz der Weltgeschichte freilich will, daß eben diese Neuerer, wenn sie erst durchgedrungen waren, in der Regel selbst der Rationalisierung verfielen und die von ihnen geschaffenen subjektiven Werte nachher ebenfalls für objektiv und allgemeingültig hielten und alles daran setzten, sie als dauernd zu konservieren. Immer wieder begegnen wir der Tatsache, daß das Irrationale sich zu rationalisieren strebt,

und daß doch keine Rationalisierung standhält, sondern daß das Leben über alle Festlegungen hinausflutet, neuen unbekannten Fernen zu. Schöpferisch ist allein das Irrationale, aber die Basis für neue Schöpfungen wird doch erst durch Rationalisierung des irrational Geschaffenen erreicht. Die verholzenden Zellen im Baum sind dem Wachstum entrückt, aber die einzelnen Zellen müssen verholzen, damit der Baum wachse. Die zu Stilen, Systemen, Gesetzen verfestigten Schöpfungen der Künstler, Denker, Ethiker sind rationale Erstarrungen, aber als solche Basis zu neuem Leben, das ihre Starrheit durchbricht und wieder hineinreißt in den Fluß der Entwicklung.

IV. Kapitel.

Die Irrationalität auf den einzelnen Wertgebieten.

Es sei noch kurz für die einzelnen Wertgebiete nachgewiesen, daß sich die irrationale Individualität überall zur Geltung bringt. Die Aufstellung rationaler Werte im Sinne derjenigen Denker, die ohne Berücksichtigung aller Individualität universell gültige, ja absolute Werte glauben finden zu können, ist ein Streben nach einem unerreichbaren Ideal, eine Donquichotterie. Gewiß ist aus praktischen Gründen eine weitgehende Rationalisierung des Werterlebens nicht zu umgehen; das eigentlich Lebendige und Schöpferische bleibt auf allen Wertgebieten trotzdem das Individuum, das nicht angeblich ewige Werte reproduziert, sondern neue Werte, die aus seinen individuellen Notwendigkeiten entspringen, erschafft.

1. Das Irrationale der ästhetischen Wertungen. Am leichtesten wird die Notwendigkeit individueller Belebung der Werte für das ästhetische Gebiet zugegeben. Hier billigt man der Individualität verhältnismäßig weiten Spielraum zu, ja man fordert ihn. Es wäre bitterer Vorwurf für einen Dirigenten, daß er eine Beethovensche Symphonie „unpersönlich" aufgeführt hätte; es wäre auch für den Schauspieler ein zweifelhafter Ruhm, wollte man seine Individualität nicht unter der Rolle herausspüren. Ja selbst wissenschaftliche Kunstforscher, die prinzipiell nach Objektivität streben, würden nicht geschmeichelt sein, wollte man ihre ganze unpersönliche Kunstauffassung loben, und jeder bessere Biograph müht sich bei aller wissenschaftlichen Exaktheit doch um „eigene" Auffassung seines Gegenstandes. Was aber dem öffentlichen Interpreten recht ist, muß dem privaten Genießenden billig sein. Diesem kann man freilich die individuelle Auffassung der überlieferten

Kunstwerte nicht so sicher nachweisen wie den nachschaffenden Künstlern. Vielfach sind die Genießenden sich gar nicht bewußt, wie stark sie ihre Subjektivität einmischen, weil das Individuum selbst seine Besonderheit nicht immer als solche empfindet. Wo uns aber Briefe, Tagebücher oder andere Selbstzeugnisse Einblick gewähren in das Seelenleben der Kunstgenießenden, da sehen wir überall, wenn wir vergleichen, daß sie gar nicht „dasselbe" Kunstwerk genießen, sondern jeder sein eigenes, d. h. ein durch das Medium seiner Individualität gefärbtes. Und wo wir die Möglichkeit haben, das Kunstgenießen ganzer Zeiten oder Völker zu vergleichen, da ergibt sich, so rationalisiert es innerhalb dieser Kreise sein mag, doch sein ganz persönlicher Charakter. Eine gewisse Rationalisierung ist nötig, weil eine zwischenindividuelle Verständigung soziales Bedürfnis ist, und weil durch Inbeziehungtreten zu fremdem Erleben das eigene erweitert werden kann, aber hinter aller Rationalisierung muß doch ein ganz persönliches Moment mitspielen. So wenig man eine Frau unpersönlich lieben kann, so wenig kann man ein Kunstwerk „unpersönlich" erfassen. Das tiefste ästhetische Erleben ist, im Genießen wie im Schaffen, das Überspringen eines göttlichen Funkens, das nicht mit der Ratio zu errechnen ist. Leute, die behaupten, zu jeder Zeit jegliches gefeierte Kunstwerk genießen zu können, wissen vermutlich überhaupt nicht, was ästhetisches Erleben ist. Mag man vom Standpunkt des rationalen Philosophen, der die Allgemeingültigkeit in den Falten seiner Toga mitzuführen behauptet, dies Wechselspiel zwischen Wert und Individuum beklagen, vom Standpunkt unbefangener Betrachtung wird man es als Tatsache anerkennen müssen.

Wenn die Frage der praktischen Stellungnahme dazu aufgeworfen werden soll, so kann maßgebend nicht ein abstrakter Standpunkt, sondern allein das Interesse der Kunst sein. Auch diese Frage werden wir nicht durch Spekulationen lösen, sondern allein durch Befragung der Tatsachen, wie sie uns eine immerhin einige Jahrtausende währende Geschichte offenbart. Dabei aber finden wir, daß man überall, wo man einseitig objektive, allgemeingültige, rationale Auffassung überlieferter Kunst-

werte gesucht hat, in ödem Alexandrinertum versandet ist, daß aber überall dort, wo man mutig die Werte individuell verarbeitet hat, frisches Leben erblüht ist. Nichts pflegt schneller zu veralten als Kommentare, die behaupten, die zeitlosen Werte eines Kunstwerkes zu vermitteln. Meist dünken sie bereits der folgenden Generation banal und philiströs und scheinen das Wesentliche zu verfehlen, weil jede Generation ein neues Wesentliches im Kunstwerk erlebt. Das Kennzeichen des großen Werkes ist nicht, daß es auf alle Zeiten dieselbe, sondern auf jede Zeit und jede Individualität die gerade diesen gemäße Wirkung übt.

Man darf allerdings mit den sterilen Alexandrinern nicht jene Persönlichkeiten verwechseln, die sich in begeisterter Hingabe der geprägten Kunst mit dem Bestreben nahen, sie „rein" zu erfassen und davon überzeugt sind, sie hätten das vermocht. Solches Bemühen kann in der Tat dauernd wertvoll sein, aber nicht, weil es „rational" und „zeitlos", sondern gerade, weil es persönlich ist, weil, ohne daß jene Leute es merkten, doch ihre Individualität sich kräftig Geltung schuf. Wir wissen heute, daß, bei aller Hingabe an die Antike, die Renaissance nicht die Antike „rein" erfaßt hat, sondern daß in Berührung mit der alten eine neue Kunst entstanden ist. Wir wissen, daß Winkelmann, Goethe, Schiller und alle anderen deutschen „Klassiker" gar nicht wirklich „klassisch" waren, sondern sehr deutsch (was jeder Ausländer stärker empfindet als der Durchschnittsdeutsche), und daß der Wert ihrer Werke nicht auf einem „rein" erfaßten Klassizismus, sondern auf ihrem deutschen Geist beruht, für den das Klassische nur Anregung war. Sie haben in ihrem Bemühen, in der klassischen Kunst „die" Kunst zu ergreifen, zwar nie ihr Ziel erreicht; aber sie haben echte Werte geschaffen, weil sie, befruchtet von der griechischen Kunst, neue, eigene Werte schufen. Nicht als tote Norm, sondern als lebenzeugende Macht wirken die künstlerischen Werte fort von Geschlecht zu Geschlecht, und ihre Ewigkeit besteht nicht im rationalen Beharren, sondern im ewig jugendlichen Werden.

2. Das Irrationale der religiösen Wertungen. Schwerer als auf ästhetischem Gebiete wird auf

religiösem Gebiete zugestanden, daß Werte nur insoweit Werte sind, als sie von Individuen in Leben umgesetzt werden. Zum mindesten gibt es in allen Religionen den Kampf zwischen Rationalisten (in unserem Sinne, der von dem theologischen Begriff des Rationalisten etwas abweicht) und Irrationalisten, d. h. Individualisten. Im Christentum wird dieser Gegensatz im großen und ganzen durch den zwischen Katholizismus und Protestantismus vertreten. Für einen orthodoxen Katholiken ist der religiöse Wert etwas rational Faßbares, objektiv Festgelegtes, Unwandelbares, für einen nichtorthodoxen Protestanten hat jedes Individuum das Recht der eigenen Auffassung, der Laie wie der Priester. Allerdings ist zuzugeben, daß auch innerhalb dieser Konfessionen wiederum die gleiche Spaltung zwischen Rationalisten und Individualisten klafft, daß es Katholiken gibt, die bewußt persönlich Stellung nehmen zur göttlichen Welt, daß es aber auch an orthodoxen Protestanten nicht fehlt, die ihr Bekenntnis rationalisieren und eine Buchstabengläubigkeit an Stelle der persönlichen Auslegung setzen, wozu gerade Luthers Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben (den man als ein Fürwahrhalten gewisser Dogmen faßte) verleitet hat. Auch gibt der durch seinen Heiligenkult sich polytheistisch darstellende Katholizismus in mancher Hinsicht mehr Raum für individuelle Stellungnahme zum Göttlichen als ein ganz konsequenter Monotheismus. In allen Religionen finden wir diese Gegensätze. Im Islam verfocht der große Al-Ghazzali das Recht der freien Persönlichkeit gegen den Rationalismus. Ja, man kann von allen Religionen sagen, daß sie um so lebendiger sind, je mehr Ketzer und Sekten sie erzeugen; denn was diese verfechten, ist stets das Recht des Individuums gegenüber der Rationalisierung, obwohl sie in der Regel selbst bald wieder in Rationalisierungen geraten und nur eine neue Gebundenheit an Stelle anderer setzen.

Auch auf religiösem Gebiete darf man nicht unter abstrakten Gesichtspunkten urteilen, sondern nach der Geschichte der Religionen. Befragen wir diese, welche Personen als die stärksten religiösen Geister sich erwiesen haben, wer die sind, die

am tiefsten gewirkt haben, und denen die religiösen Werte überhaupt verdankt werden, so finden wir, daß diese selbst dort, wo sie glaubten, sich ganz den objektiven Werten unterzuordnen, doch stets ihre eigene Persönlichkeit durchgesetzt haben. Sind nicht die Gründer der Religionen in Wahrheit Umstürzler gewesen, auch wo sie es nicht Wort haben wollten? Gewiß hat Jesus erklärt, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, und es würde nichts vom Gesetze vergehen, solange die Erde stünde; aber er hat sich geirrt, er hat eine ganz persönliche Religion geschaffen, die zwar auch rationalisiert, aber auch immer aufs neue in persönliches Leben umgesetzt wurde! Auch Luther wollte keineswegs eine neue Religion gründen, er wollte auf die Bibel zurückgehen, aber seine Auswahl aus den biblischen Schriften, auf die er sich stützte, seine Interpretation derselben ist persönlich, und was er geschaffen hat, ist nicht eine „allgemeingültige" Interpretation des Christentums, sondern eine durchaus persönliche, und eben in dieser persönlichen Wucht liegt seine Größe. Das Göttliche hat nicht e i n e Gestalt, sondern unzählig viele, und zu jedem Menschen kommt es in dessen eigener Weise oder gar nicht. Alle Dogmen sind leere Formen, solange nicht das Individuum sie mit eigenem Geiste erfüllt. Man hat seine eigene Religion oder gar keine. Im Sinne persönlichen Erlebens wäre eine Allerweltsreligion eine große Lüge.

3. D a s I r r a t i o n a l e d e r l o g i s c h e n W e r t u n g e n. Am festesten scheint die Stellung des Rationalismus auf dem Felde der Logik zu sein. Hier scheint er in der Tat Alleinherrscher. „Die Wahrheit kann nur eine sein!" verkündet er. „Individuelle Wahrheit ist eine logische Unmöglichkeit! Individuelle Wahrheiten müßten sich allenthalben widersprechen und so sich gegenseitig widerlegen und aufheben!" Man weist darauf hin, daß Wissenschaft ihrem Begriff nach auf Objektivität gehe, daß sie darum den Ausschluß jeder Subjektivität bedeute.

Es scheint gefährlich, gegen diese Stellung Sturm zu laufen. Setzt man sich doch dem bequemen Gegenangriff der anderen Partei aus, die einem das billige Argument entgegenschleudern kann, daß jeder Relativismus zum mindesten die Feststellung

einschließen muß, daß auch der Relativismus relativ sei. Der Einwand ist ein wenig banal, denn die Relativisten behaupten ja gar nicht, eine absolute Erkenntnis erbracht zu haben, sondern auch ihr allgemeinster Satz, daß alle Erkenntnis relativ sei, meint natürlich alle menschliche Erkenntnis, besagt also, daß auch in jenem allgemeinsten Satze die Relation auf die menschliche Erkenntnis stecke.

Nun sahen wir aber, daß es gar nicht den Menschen gibt, sondern nur Individualitäten. Alle Erkenntnis wäre demnach individuell, und das ist sie in der Tat! Man muß nur zwei wesentliche Punkte berücksichtigen: erstens daß Erkenntnis in diesem Sinne nicht einen herausgerissenen Satz meint, sondern den einzelnen Satz nur als Glied der Gesamterkenntnis des Menschen. Zweitens aber bedeutet individuelle Verschiedenheit nicht vollkommene Inkongruenz; es sind natürlich weitgehende Übereinstimmungen möglich, besonders im Hinblick auf die Übertragung der Erkenntnis ins Praktische, aber einige Obertöne dissonieren immer; mag im Satz selber Übereinstimmung herrschen, die Beziehungen, besonders die zum Ich, sind immer individuell.

Nehmen wir, wie bereits oben, als Beispiel den Satz: „Alle Menschen sind sterblich", so ist gewiß zuzugeben, daß der grobe Durchschnittssinn des Wortes überall gleich sein wird, mag ihn ein indischer Brahmine, ein gläubiger Christ, ein moderner Materialist aussprechen. Aber wie unendlich verschieden sind die feineren Obertöne, je nachdem einer an das Nichtsein des Individuums oder an die Unsterblichkeit der Einzelseele oder an die maschinelle Struktur der menschlichen Veranlagung glaubt! Und solche Obertöne schwingen mehr oder weniger bei jedem Menschen mit und bei jedem irgendwie anders. Gewiß gibt es Denkinhalte wie die mathematischen Sätze oder die chemischen Formeln, die absichtlich so gestaltet sind, daß sie Obertöne tunlichst ausschalten; ganz frei von individueller Beziehung sind auch sie nicht.

Ein logischer Wert ist, unserer Definition nach, nun nicht das absolute Bestehen einer Wahrheit, sondern die Befriedigung

eines Bedürfnisses. Und das ist niemals ganz rational. Daß ein logischer Satz zur wirklichen Erkenntnis werde, das ist ein Vorgang, der gar nicht zu berechnen ist, das ist so irrational wie jedes andere Erleben. Wenn man darauf hinweist, daß die Erkenntnis der Menschheit doch ein Bau sei, bei dem sich Stockwerk auf Stockwerk füge und der Weiterbau nur durch die absolute Festigkeit des früher Gebauten möglich wäre, so ist dieser Vergleich falsch. In Wahrheit wächst die Erkenntnis nicht wie ein toter Baum, sondern wie ein lebendiger Organismus, bei dem auch das stationär Gewordene stets Umbildungen erfährt. Der Spezialist, der auf eigenem Felde ackert, mag das nicht merken; wer jedoch von philosophischer Warte das Erkenntnisleben überblickt, bemerkt, daß bis in die Fundamente hinab das Ganze sich ständig ändert, daß jeder Zeit, jedem selbständigen Kopfe auch die scheinbar festesten Sätze stets in neuem Lichte aufleuchten. „Reine" Erkenntnis ist nicht ein zu erreichendes Ziel, sondern eine unendliche Aufgabe. Die Rationalität der Erkenntnis ist eine Fiktion, die durch ihre eigene Geschichte beständig widerlegt wird. Das Ideal der rationalen Logiker, die für alle Ewigkeiten festgelegte „Begriffspyramide", ist ein falsches Ideal, und ein tiefer symbolischer Sinn scheint sich mir hinter dem Gleichnis zu enthüllen. Denn was ist eine Pyramide? Ein Totenmal, das in einer Wüste steht! Auch die Begriffspyramide der Logiker würde ein Totenmal sein, eine Begräbnisstätte für alles lebendige Forschen und alle geistige Entwicklung!

4. Die Irrationalität der ethischen Werte. Auch die ethischen Werte verdichten sich gern in die Form rationaler Gebote und Gesetze, die hoch über dem Individuum zu schweben scheinen, und denen es sich, nach verbreiteter Ansicht, schweigend zu unterwerfen hat. Ethisch wertvoll würde eine Handlung nur dann sein, wenn sie diesen Gesetzen gemäß verläuft. Das wäre der ethische Rationalismus in seiner gröbsten Form.

Daß dieser Standpunkt jedoch äußerlich ist und als Sittlichkeit in höherem Sinne nicht gelten kann, ist von allen tieferen

Ethikern erkannt worden, und sie haben daher das Wesen der Sittlichkeit nicht in die Legalität der Handlung, sondern in die Gesinnung des Subjekts verlegt. Doch wird als Prüfstein für die Moralität der Gesinnung wiederum die Anerkennung einer objektiv bestehenden Norm gefordert. Ein durchaus rationaler Gesichtspunkt wird auch in diese Ethik eingeführt. Die Rationalisierung wird sogar noch weiter getrieben: zur Rationalisierung der objektiven Tat tritt die Rationalisierung des Subjekts. Wirklich ist denn auch z. B. in der Ethik Kants, wie in seiner Philosophie überhaupt, kein Raum für individuelle Verschiedenheiten. Es ist ein durchaus rationaler Gesichtspunkt, der die Ethik des kategorischen Imperativs beherrscht, daß stets die aus der Handlung abzuleitende, für alle geltende Maxime der Prüfstein für den ethischen Wert sein soll.

Diese Ethik setzt also voraus, daß das Leben überhaupt rationalisierbar, daß es möglich sei, jede Handlung in Gedanken ohne weiteres zur allgemeinen Maxime zu erweitern, daß die ungeheure Verflochtenheit des Daseins überhaupt auf Formeln zu bringen sei. Infolgedessen versagt die Ethik Kants, sie wird zu einem weltfremden Rigorismus, sobald sie auf konkrete Fälle des Lebens angewandt werden soll. Das Leben ist unendlich viel zu kompliziert, als daß es von solchen gewiß grandios emporgetriebenen, aber weltfernen Gesichtspunkten aus überschaut werden könnte! Auch sind die Subjekte kein amorpher Ton, dem man beliebig jede Gestalt geben kann, sondern tragen in sich ihre Bestimmungen, die es nicht zu negieren, sondern ethisch auszuwerten gilt.

In doppelter Hinsicht also wird die Ethik irrationale Gesichtspunkte einführen müssen. Sie wird der Verflochtenheit des Seins, der unwiederholbaren Einmaligkeit seiner Konstellationen Rechnung tragen, sie wird aber auch die individuellen Besonderheiten berücksichtigen müssen. Sie wird also auf jeden Fall auch dort, wo sie zu rationalen Formeln gelangt, einen großen Spielraum für Irrationales lassen müssen. Goethe scheint mir dem am besten gerecht zu werden, indem er die Frage, was die Pflicht sei, nicht durch eine rationale Formel, sondern einen

durchaus irrationalen Wink beantwortet: „die Forderung des Tages". Man stelle sich nur im Ernst einen Menschen vor, der an alle Fragen des Alltagslebens mit der ganzen Autorität des kantischen Sittengebots heranträte, der stets nach Prinzipien und ewigen, festen Gesetzen handelte: er wäre unerträglich, und eine Welt von solchen Menschen wäre eine Welt öder Schulmeister. Goethes Rat dagegen scheint auf einen irrationalen Takt als tiefsten Kompaß für die Ethik hinzuweisen, wie ihn innerhalb des gesellschaftlichen Lebens eine hohe soziale Kultur auszubilden pflegt. Diesen ethischen Takt zu entwickeln, d. h. ethische Persönlichkeiten zu erziehen, die bei aller inneren Festigung doch Feinfühligkeit genug für die besonderen Konstellationen des Lebens besitzen, scheint mir eine würdigere Aufgabe als ihnen starre Gebote einzuhämmern. Die ethische Rationalisierung wäre zum mindesten nur eine Vorstufe, von der aus jener ethische Takt weiterzuschreiten hätte. Ein ethischer Individualismus, in diesem Sinne gefaßt, wäre kein Egoismus und keine tyrannische Willkür, sondern wäre eine Aufgabe, die jeden Tag neu zu lösen wäre, aber auch mit jeder Lösung einen neuen Wert erbrächte.

5. Der Parallelismus zwischen dem Wertleben und der organischen Formbildung. Alles in allem bleibt eine seltsame Paradoxie in aller Wertung bestehen: Die Wertung strebt zur Rationalisierung hin, sie tritt auf mit dem mehr oder weniger kategorisch erhobenen Anspruch, für eine Allgemeinheit gültig zu sein, und doch sind es stets die irrationalen Individuen, die jene Werte realisieren müssen. Die Geistesgeschichte stellt sich daher als unablässiger Kampf zwischen rational gewordenen Werten und irrationalen Individuen dar. Ist irgendwo ein ethisches Gebot, ein ästhetischer Stil, ein logischer Satz, ein religiöses Dogma kanonisiert worden, immer drängen neue Individuen nach, die anders werten. Ist es deshalb wirklich berechtigt, jede Rationalisierung bloß als Krankheit anzusehen und jedem Spätgeborenen, wie Mephisto dem dummen Schüler zuzurufen: „Weh dir, daß du ein Enkel bist!" Nein! Eine solche Betrachtungsweise sieht nur die eine

Seite, nur die lastende Tragik, die in der Tat durch den mühsamen Kampf des Individuums gegen ihm wesensfremde Wertprägungen erwächst. Und doch sind auch für das Individuum jene rationalisierten Werte wirkliche Werte, wenn auch keine absoluten. Sie sind die Stufen, auf denen das Menschengeschlecht fortschreitet, wenn auch nicht immer zur Höhe. Es sind Stufen, auf denen es ausruht, und die doch auch zugleich die Basis sind zum Weiterschreiten. Ohne sie müßte jedes Individuum von vorn anfangen; indem es sie übernimmt, übernimmt es zugleich das Erbe aller Vorfahren. Es braucht nicht nur von den Zinsen zu leben, es kann und soll wuchern mit diesen Pfunden. Ob das, was es schafft, in absolutem Sinne besser oder schlechter ist, steht nicht in Frage, nur ob es den Notwendigkeiten des Lebens, den irrationalen Bedürfnissen entspricht, die mit jedem Individuum und jeder Generation neugeboren werden. Da die Menschen sich nicht in einheitlich aufsteigender Richtung fortentwickeln, kann man das auch nicht von ihren Wertungen erwarten. Jede Zeit, jedes Volk, jedes Individuum schaffen sich die Werte, die sie brauchen.

Indem ich aber die Welt der Werte nicht, wie das gewöhnlich geschieht, als Anhäufung fester garantierter Besitztümer, von Dingen oder Sätzen, sondern als ein Werden und Gestalten einerseits und ein Durchbrechen und Neuformen andererseits hinstelle, indem ich zeige, wie das irrational wirkende Leben immer neue Formen hervortreibt, um sie wieder zu zerstören, muß sich ein Vergleich aufdrängen mit der Welt der Lebensformen in der Natur, die das gleiche Schauspiel des ewigen Gestaltens und Überwindens darbietet. Hier wie dort ein unendlicher Strom des Werdens und Zerrinnens, des Ausgestaltens fester Formen und deren Zersplitterung in tausend Varietäten, aus denen neue Formen entstehen. Und die Individuen, die aus jenen festen Gestaltungen hervorgehen, sind Träger dieser ewigen Umgestaltung. In der Tat ist das mehr als ein bloßer Vergleich. Ich sehe in der Welt der Werte keinen Gegensatz zur Welt des organischen Lebens, sondern sehe in ihnen die Wirkung des gleichen Prinzips, und es wird im letzten Teile dieses Buches

zu zeigen sein, daß alles Leben auf diesem Kampf zwischen Irrationalität und Rationalisierung beruht, den ich hier für das Wertleben aufgezeigt habe, daß das Wertleben nur eine Sonderform des Lebens überhaupt ist, dessen wesentliche Züge es ebenso wie das Werden der Organismen offenbart. So sonderbar es zunächst anmuten mag, es sind doch die gleichen Lebensprinzipien, die die Formen der Pflanzen- und Tierwelt gestalten, wie diejenigen, die sich in den Schöpfungen der Kunst und der Religion offenbaren.

V. Kapitel.

Das Problem der Rangordnung der Werte.

1. Die Forderung einer Rangordnung. Wir sahen, daß die Grundlage alles Wertens, das Werterleben, in subjektiven Bedürfnissen wurzelt. Wir sahen weiter, daß die Verallgemeinerung der Werte, wenn sie auch die momentane und rein individuelle Subjektivität überwindet, doch nur ein allgemeineres rationalisiertes Subjekt einführt. Den Versuch, die Subjektivität durch Ausschaltung des Subjekts oder Einführung eines absoluten Subjekts zu ersetzen, mußten wir ablehnen. Bedeutet das alles nun nicht Willkürherrschaft und Chaos im Gebiet des Wertlebens? Und steht dem nicht die Tatsache gegenüber, daß auf allen Wertgebieten beständig einzelne, auch allgemein geltende Werte als „falsche" Werte abgelehnt werden, und daß überall Rangordnungen der Werte bestehen? Ein solches Urteil über Richtigkeit und Rangordnung der Werte wäre eine Bewertung der Wertrationalisierung, die ihrerseits eine Bewertung des momentanen Werterlebens war. Es würde sich also um eine tertiäre Wertung handeln.

Nun wird auch über die tertiäre Wertung hinaus noch eine endlose Staffelung möglich sein, wenn es nicht gelingt, für die tertiäre Wertung ein Prinzip zu finden, das eine letzte Instanz darstellt. Dieses Prinzip müßte sich von den unzulänglichen Prinzipien der meisten Wertabsolutisten vor allem dadurch unterscheiden, daß es Subjekt ist; es müßte aber zu gleicher Zeit die individuellen wie die rationalisierten Subjektivitäten umschließen, müßte also bei aller Fundierung einer Werthierarchie doch die volle Beweglichkeit zu neuen Möglichkeiten bewahren.

Als ein solches zugleich individuelles und doch auch überindividuelles, zugleich irrationales und doch Rationalisierungen

zulassendes Grundprinzip für alle Wertungen hat man neuerdings das Leben eingeführt, und in der Tat ist damit ein Richtiges erkannt, wenn ich auch die Hoffnungen für die auf dieses Prinzip zu gründende Rangordnung einschränken muß. Wie sich das Leben im allgemeinen und die Individualität zueinander verhalten, wird im letzten Buch ausführlich zu erörtern sein. Hier sehe ich im Leben nur eine umfassende, in Myriaden von Formen sich offenbarende, durch alle Individuen hindurchwirkende Subjektivität.

So betrachtet, sind die Bedürfnisse der Individuen nur die Bedürfnisse des hinter ihnen wirkenden allgemeinen Lebens, das aber nicht allgemein im Sinne des Rationalismus ist, sondern in jedem Individuum sich unendlich verschieden betätigt. Es würde damit gerade der Begriff der Ungleichheit und Verschiedenheit der Wertungen, den die Rationalisten so verdammen, zu einem positiven Prinzip. Da das Leben, was sich überall ergibt, in beständiger Wandlung ist und nicht nach dauernder Einheit, sondern unendlicher Fülle strebt, so ist selbstverständlich, daß auch die den Bedürfnissen dieses irrationalen Lebens entgegenkommenden Werte selber irrational sein müssen. Daneben aber strebt das Leben, wie ich bereits oben zeigte, innerhalb der Individualitäten, wie in deren Verhältnis untereinander zu gewissen Rationalisierungen und, soweit es sich rationalisiert, ist auch eine Rangordnung möglich.

2. Versuche zur biologischen Begründung der Werte. Ich lasse zunächst kurz einige der wichtigsten biologischen Werttheorien vorüberziehen. Sie fassen die Beziehung zum Leben in der Regel als Streben nach Daseinserhaltung der Individuen oder sozialer Gruppen.

Von den praktischen Werten, den Eigenwerten (wie der Nahrungsaufnahme) und der Anhäufung von Mittelwerten (wie der von Reichtümern), braucht die Beziehung zur Daseinserhaltung nicht erwiesen zu werden. Zum schwierigeren Problem wird erst die biologische Fundierung der sogenannten höheren Werte, die sich dem Laien oft gerade durch einen Gegensatz gegen die Bedürfnisse der gewöhnlichen Daseinserhaltung zu

charakterisieren scheinen; denn vielfach bedeutet das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, nach Wahrheit und Schönheit und den Werten der Religion eine Einschränkung jener praktischen Werte.

Trotzdem hat man alle diese Wertgebiete biologisch zu begründen unternommen. So hat Spencer den Versuch gemacht, seine liberaldemokratische Moral auf die Biologie zu fundieren, und viele neuere sind ihm auf ähnlichen Wegen gefolgt.

Auch für die Ästhetik haben manche Forscher eine biologische Fundierung gesucht. Man kann in aller ästhetischen Betätigung das Bedürfnis zur Übung solcher seelischen Funktionen sehen, die sonst verkümmern würden. Die ästhetische Betätigung diente somit dem Ausgleich innerhalb der durch die Kultur zersplitterten und zerrissenen Menschennatur, der Erhaltung jener Totalität, in deren Dienst bereits Friedrich Schiller die Kunst stellen wollte.

Eine biologische Fundierung der Logik ist besonders vom Pragmatismus angestrebt worden. Man will nur denjenigen logischen Urteilen das Prädikat „wahr" zukommen lassen, die der Erhaltung des Daseins dienen. Indessen ist der Pragmatismus, wie er selbst zugibt, nur ein neuer Name für alte Denkmethoden, und so hat man denn eine weit zurückführende Vorläuferreihe des Pragmatismus aufstellen können, in der Namen wie Goethe, Nietzsche und andere glänzen, die zum Teil die biologische Bedingtheit der Wahrheit sogar tiefer erfaßt haben als die neueren Pragmatisten.

Sogar die religiösen Werte hat man biologisch zu stützen versucht, indem man auf sie das pragmatistische, das heißt ein biologisches Prinzip anwandte. Darum, weil sie der Lebenserhaltung dienten, seien die religiösen Werte „Wahrheiten".

Die meisten der bisherigen biologischen Werttheorien scheinen mir vor allem daran zu kranken, daß sie nicht ganz klar über das Subjekt des zu erhaltenden Lebens sind, das heißt, daß sie keine prinzipielle Lösung der Frage finden, ob es auf das Individuum oder die „Gattung" oder ein anderes überindividuelles Subjekt ankommt, das erhalten werden soll.

Außerdem scheint mir der Begriff der „Selbsterhaltung" in den meisten Fällen große Unklarheiten zu bergen; denn die Erhaltung biologischer Wesen ist nichts Statisches. Die Subjekte des Lebens sind nicht immer gleich, die Selbsterhaltung äußert sich in stets neuen Bedürfnissen, und mit der Selbsterhaltung tritt die „Entwicklung" in Konflikt, die mindestens ebensosehr als Kennzeichen des Lebens angesehen werden muß wie das Streben zur Erhaltung des Bestehenden.

3. Die Entwicklung als Prinzip der Rangordnung. Um die Schwierigkeiten des Begriffs der „Selbsterhaltung" zu überwinden, hat man die Entwicklung als Prinzip des Wertens einzuführen gesucht. In der Tat scheint dieser Ausweg vielversprechend; läßt er doch hoffen, innerhalb des irrationalen, in tausend Erscheinungen sich spaltenden Lebens eine Richtungskonstante und damit einen Anhalt für eine rationale Rangordnung zu finden. Damit hätten wir, so scheint es, eine Möglichkeit, gut und böse, schön und häßlich, wahr und falsch zu unterscheiden.

So lockend diese Aussicht ist, so berauschend der Entwicklungsgedanke im ganzen neunzehnten Jahrhundert auf die besten Köpfe gewirkt hat, wir müssen im zwanzigsten Jahrhundert sagen, daß es gewiß „Entwicklungen" gibt, aber nicht die Entwicklung. Damit fällt auch die Hoffnung dahin, daß uns dieser Prüfstein die Werte erschlösse.

Weder die Natur noch die Geschichte liefern uns, sowie wir den rein anthropozentrischen und egozentrischen Standpunkt verlassen, die Möglichkeit, eine eindeutige Entwicklung zu erkennen. So kann man in der Natur nicht eine, sondern viele Entwicklungsrichtungen aufzeigen. Da erscheinen die Ameise, die Biene, der Mensch, als Höhepunkte einer auf soziales Leben gerichteten Entwicklung, es erscheinen dagegen der Löwe oder der Adler als Gipfel einer aristokratisch antisozialen Entwicklungsreihe, als Naturgebilde, die unter vielen Gesichtspunkten „vollkommener" sind als der Mensch. Wenn dieser sich darum, weil er mit Feuerwaffen jene starken Tiere umbringt, einbildet, er sei höher entwickelt, so könnte sich der Cholerabazillus seiner-

seits aus ähnlichen Gründen eine Überlegenheit über den Menschen einbilden. Es ist auch keineswegs gesagt, daß die komplizierteren Lebensgebilde die „höheren" im Sinne des Lebens sind. Wenn wir von „höheren" und „niederen" Lebewesen sprechen, so liegt darin eine ziemlich plumpe Anthropozentrik. Diejenigen Denker, die aus der Naturentwicklung einen absoluten Maßstab für das Menschenleben finden wollten, sind denn auch zu kontradiktorisch entgegengesetzten Ergebnissen gelangt: lasen die einen aus der Natur eine Tendenz zur immer größeren sozialen Anpassung, so lasen die anderen ebenfalls aus der Natur die Tendenz zur Schaffung weniger überragender, die Gattung sprengender Individuen heraus.

Auch die Menschheitsgeschichte zeigt keine eindeutige Entwicklungslinie. Gewiß gab es zu allen Zeiten Philister, die in sich den Gipfel aller früheren Zeiten sahen, aber nicht bemerkten, daß jedem Fortschritt auf der einen Seite ein Rückschritt auf anderen gegenübersteht. Wer betont, daß der gegenwärtige Mensch im logischen Denken allen früheren Geschlechtern überlegen sei, muß doch zugleich einen erschreckenden Rückgang aller ästhetischen Instinkte zugeben. Sind wir Heutigen als Gesamtmenschen wirklich höhere Wesen als die Griechen der perikleischen Zeit oder die Zeitgenossen Lionardos oder die Chinesen der Tangdynastie? Nein, wir müssen dem angenehm zu glaubenden Wahn einer stetigen Höherentwicklung der Menschen entsagen, und können höchstens eine Tendenz zur Wandlung, aber eine ganze irrationale, als Wesen des Lebens erkennen.

4. Die Rangordnungen der Werte in der Wirklichkeit. Mag man also das Leben als letztes Prinzip aller Wertbezogenheit zugeben, so muß man doch einräumen, daß es keineswegs einen rationalen Maßstab für eine Rangordnung der Werte hergibt. Indessen ist das Leben ja nicht durchaus irrational, sondern unterliegt beständigen Rationalisierungen. Soweit diese reichen, geben sie auch einen gewissen Anhalt für Rangordnung der Werte. Wenn man von „Selbsterhaltung", von „Entwicklung" spricht, so bezieht sich das also nicht auf das irrationale Leben schlechthin, sondern nur auf ein ratio-

nalisiertes Leben. Alle Rationalisierungen sind aber relativ, nicht ewig. Deshalb können alle daher abgeleiteten Wertmaßstäbe nur relativen, nicht absoluten Charakter haben.

Das finden wir denn in der Tat, wenn wir den in der Wirklichkeit geltenden Wertmaßstäben nachgehen. Sie sind gewiß letzten Endes auf das Leben bezogen, aber nur auf dessen Rationalisierungen. Von hier aus können wir die im Leben bestehenden Rangordnungen — es gibt deren sehr viele, nicht eine, wie manche Theoretiker behaupten — verständlich machen, wir werden zugleich aber auch ihre Relativität zugeben müssen.

Die in der Wirklichkeit geltenden Rangordnungen, deren Prinzipien es aufzudecken gilt, gehen entweder vom Werterlebnis aus oder vom Wertsubjekt oder vom Wertobjekt. Und so sollen sie hier betrachtet werden.

Man verstehe dabei mein Verfahren recht! Die meisten Werttheoretiker, Nietzsche voran, betrieben Wertlehre so, daß sie selber werteten. Ich will nur erkennen, nur die Werte als Tatsachen erforschen und die Prinzipien aufdecken, nach denen gewertet wird. Das gilt für den Wertrang, die tertiäre Wertung genau wie für die primäre und sekundäre.

5. Rangordnungen der Werterlebnisse. Indem der Begriff einer Rangordnung eingeführt wird und der eines „Maßstabes" für die Werte, wird ein quantitatives Moment vorausgesetzt. Denn messen lassen sich nur Quantitäten. In der Tat ist denn auch ein sehr verbreiteter Wertmaßstab ein solcher, der Wertungen nach ihrer Verbreitung oder ihrer Dauer, das heißt quantitativ, abschätzt. Ich nenne dieses Wertprinzip das der Extensität. Die Extensität kann innerindividuell als Dauer, sie kann zwischenindividuell als Verbreitung gefaßt werden, sie kann auch in Vereinigung beider Umstände als größte Dauer bei größter Verbreitung verstanden werden, und als solche scheint sie in der Tat ein Maximum an Lebenswerten zu umschließen. Je öfter und je dauernder ein Wert Bedürfnisse erfüllt, um so höher scheint er zu stehen.

Indessen ist der Begriff der Extensität, so bequem er auf den ersten Blick erscheinen mag, doch eine recht pauschale Zu-

sammenfassung, da es schwer zu sagen ist, ob wirklich „dasselbe" Bedürfnis vorliegt, wenn der „gleiche" Wertgegenstand dargeboten wird. Ich habe bereits dargelegt, daß, wenn zwei „dasselbe" tun, es noch lange nicht dasselbe ist; ja es ist nicht einmal immer dasselbe Bedürfnis, das „dasselbe" Individuum zu „demselben" Gegenstand zieht. Im Gegenteil, wir müssen feststellen, daß es eine Gleichheit des Erlebens und also auch des Bedürfens niemals gibt, daß also dann, wenn „derselbe" Gegenstand wiederholt als Wert erfunden wird, das nicht darum geschieht, weil er stets dasselbe Bedürfnis befriedigte, als vielmehr darum, weil er vielerlei Bedürfnisse stillt. Der „Faust" gilt nicht nur darum als so hoher Wert, weil er dem jedem Menschen eingeborenen „faustischen" Drang Worte und Gestalt verleiht, sondern darum, weil in einer Faustaufführung weiche Herzen auch über Gretchen schluchzen, geistergläubige Seelen vor dem Geisterspuk erschauern, schaulustige Augen sich am bunten Szenenwechsel erfreuen können, kurz, weil er vieles und darum „manchem etwas" bringt. Die scheinbare Extensität der Wirkung ist also gar nicht die Extensität desselben Werterlebens, sondern nur die mannigfaltige Wertwirkung desselben Wertträgers.

Andererseits läßt der Umstand, daß vielfach gerade Werte niederen Ranges hohe Verbreitung haben, ebenfalls Bedenken gegen das Extensitätsprinzip aufkommen. Es scheint, daß das Werterleben allein, ohne Einbeziehung der Qualität der Wertsubjekte, nicht ausreicht als Grundlage für die Rangordnung. Zudem weist die Tatsache, daß neben dem Prinzip der Extensisät das gerade entgegengesetzte Prinzip der Exklusivität gilt, ebenfalls auf qualitative Momente hin.

Vielleicht ist man geneigt, dies qualitative Prinzip als das der Intensität dem der Extensität gegenüberzustellen. Zwar hat man neuerdings dargelegt, daß das Prinzip der Intensität auf psychisches Leben nicht anzuwenden sei, und es ist gewiß zuzugeben, daß die Intensität auf psychischem Gebiet durch mathematische Größen höchst unvollkommen ausgedrückt wird, daß die Berechnungen der Experimentalpsychologie grobe Schematisierungen des Seelenlebens zugrunde legen, da sie Quali-

täten in Quantitäten umdeuten. Setzen wir das voraus, daß Intensität nicht im Sinne mathematischer Maßzahlen zu nehmen ist, daß damit vielmehr qualitative Verschiedenheiten gemeint sind, die jedoch eine Anordnung in Reihen gestatten, so ist doch vielleicht erlaubt, diesen Begriff zu verwenden.

Noch einen anderen Einwand gilt es abzuwehren, den nämlich, daß ich die Intensität des Werterlebens etwa mit dem Quantum an Lustgefühlen gleichsetzte. Wäre die Massenhaftigkeit des Lustgehalts für einen Wertrang maßgebend, so stünden alle grobsinnlichen Genüsse hoch über den erlesensten geistigen Werten. Das Lustquantum, das durch eine reichlich mit Alkohol begossene Mahlzeit vermittelt wird, mag größer sein als das Erleben des Cis-Moll-Quartetts von Beethoven oder der Genuß einiger Kapitel der „Welt als Wille und Vorstellung". Trotzdem besteht unter gebildeten Menschen eine Rangordnung, die umgekehrt wertet. Wir müssen auch bei den Gefühlen Qualitätsunterschiede gelten lassen, was schon aus allgemeinpsychologischen Gründen unabweisbar ist.

Intensität des Gefühls bedeutet uns also nichts meßbar Quantitatives, sondern nur in gewisse Reihen einordenbare Qualitätsunterschiede, die in der Tat im Leben überall gemacht werden. Sind sie nun faßbar, gibt es irgendein Prinzip, daß man das eine Bedürfnis, das eine Gefühl für reicher, tiefer, echter, inniger hält als andere? Schon diese Aufzählung zeigt, daß es offenbar nicht bloß e i n e Reihenordnung, sondern mehrere gibt, und daß es nicht leicht sein wird, hier festen Grund zu finden.

Vielleicht schafft jedoch unsere Analyse der Individualität eine Möglichkeit. Wir sahen bereits, daß im Bewußtseinsleben nicht immer die ganze Individualität ins Spiel tritt, sondern nur ein Teil. Ein Bedürfnis und ein daraus resultierendes Gefühl werden um so intensiver in unserem Sinne sein, einen je größeren Teil des Ichs sie ergreifen. Man spricht bildlich von „oberflächlichen" und „tiefen" Erlebnissen. Versuchen wir diese Metaphern auf ihren Realitätsgehalt zu packen, so würde in der Tat sich das Erleben danach in Reihen ordnen lassen. Ein Genuß, der

nur die Geschmacksnerven kitzelt, ist ohne Zweifel oberflächlicher als das Erleben einer weiten Bergeslandschaft, durch das unser ganzes Ich sich befreit, erweitert, erhoben fühlt. Eine Posse, die unser Zwerchfell erschüttert, mag ein größeres Lustquantum auslösen als eine Tragödie, die unsere ganze Seele mit allen Schauern des Todes erschüttert; aber es kann kein Zweifel sein, daß jenes Erleben an der Oberfläche bleibt, während die Wertwirkung der Tragödie an jenes ernste, im Innersten des Menschen verwurzelte metaphysische Bedürfnis rührt, das auf Klärung des Verhältnisses von Leben und Tod hindrängt, und das durch das tragische Geschehen in seinen Tiefen aufgewühlt wird. Von diesem Standpunkt aus fände dann auch der Begriff der „Werthöhe", den man neuerdings eingeführt hat, und der besser Werttiefe hieße, seine Erklärung. Wenn der Mystiker seine Ekstase ohne jeden Vergleich als tiefer als alle übrigen Gefühlserlebnisse einschätzt, so geschieht es eben auf Grund der selbst die Schranken der Individualität noch durchbrechenden Eindringlichkeit dieses Erlebens.

Trotzdem, so bedeutsam das Prinzip der Extensität in diesem Sinne sein mag, es ist doch keine letzte Instanz. Denn es weist auch auf die Subjekte zurück, die als solche „oberflächlicher" oder „tiefer" sind. Wir müssen also neben dem Werterleben selbst auch die Wertsubjekte berücksichtigen.

6. Rangordnungen der Wertsubjekte. In der Tat gehen die im Leben bestehenden Werthierarchien vielfach auf Rangordnungen der Subjekte zurück. Man ordnet die Subjekte in Reihen und unterscheidet Subjekte von hohem und niederem Rang. Ich will dieses Wertprinzip das der Autorität nennen.

Auch dies erscheint auf den ersten Blick vielversprechend. Wer möchte nicht vertrauensvoll die Wertungen hinnehmen, die von Menschen anerkannter Größe stammen? Muß nicht ein Werturteil Goethes in künstlerischen Dingen unanfechtbar scheinen? Wird man nicht großen Gelehrten in ihren Beurteilungen von Erkenntnisfortschritten unbedingt vertrauen wollen? Trotzdem beweist die Geschichte, daß die Wertungen selbst

höchster Autoritäten nicht kanonisch bleiben konnten, daß sie anderen Platz machen mußten. Welcher Kunstfreund wird heute noch Goethes Werturteile über Kleist oder Guido Reni unterschreiben wollen? Wer kann viele Urteile Böcklins über die angesehensten Künstler der Vergangenheit ohne halb schmerzliche halb komische Erschütterungen lesen? Haben nicht Päpste und Konzilien religiöse Werturteile gefällt, die die Nachwelt korrigieren mußte? Haben nicht Gelehrte vom Rang eines Newton oder eines Virchow geirrt, jener in der Einschätzung der Huygensschen Entdeckungen, dieser in der Beurteilung der Hypnose? Die Geschichte aller Kulturgebiete zeigt, daß die Autorität eines Fachmannes kein Beweis für dauernde oder allgemeine Gültigkeit seiner Wertungen ist. Eine feste Rangordnung ist darauf nicht zu bauen, noch weniger aber auf die Autorität solcher Personen, die gar nicht auf besondere Sachkenntnis Anspruch machen können. Und doch zeigt die Geschichte der Wertungen unzählige Fälle des Einflusses etwa von Fürsten oder anderen Mächtigen auf alle geistigen Wertgebiete, obwohl jene ihre Autorität nur ihrer Stellung, nicht ihrer individuellen Bedeutung danken. Ein peinlich humoristisches Kapitel berührt man mit der Tatsache, daß sich selbst bedeutende Künstler und Gelehrte über Titel und Orden gefreut, ja darum gebuhlt haben, obwohl sie in hellen Stunden dem Verleiher jener Ehren jede sachliche Autorität absprechen mußten! Die menschliche Eitelkeit ist wenig wählerisch in der Annahme alles dessen, was ihr schmeichelt, und sie fühlt sich oft nicht geschmeichelt, weil der Schmeichler Autorität ist, sondern hält ihn darum für eine Autorität, weil er schmeichelt.

Wollen wir den Rang der Wertsubjekte bestimmen, so dürfen wir es nur auf Grund ihres Werterlebens tun. Vielleicht sind die großen Kritiker ebenso selten wie die großen Schaffenden, und am wenigsten sind alle großen Schaffenden große Kritiker. Die Fähigkeit, Werte zu erleben, der Wertungstakt, ist etwas für sich und kann nur aus der Analyse des Wertungsvorgangs selbst begriffen werden. Es würde demnach die Rangordnung der Wertsubjekte auf die des Werterlebens zurückweisen. Wir

werden sagen müssen, daß nur Menschen von hoher Wertintensität und von feinstem Vorgefühl für die Extensitätsmöglichkeiten als sachliche Autoritäten zu gelten haben, so daß wir auch damit, da jene Begriffe der Intensität und Extensität nicht restlos rationalisierbar sind, nicht eine vollständige rationale Wertordnung erlangen.

7. Die Rangordnungen der Wertobjekte. Es bliebe nun der Versuch, eine rationale Wertordnung aus den Wertobjekten zu gewinnen. Freilich muß auch dieser daran scheitern, daß eine solche Rangordnung niemals die wirklichen psychischen Wertgegenstände fassen könnte. Da jeder Wertträger unendlich viele Möglichkeiten der Wertwirkung je nach der Subjektivität des Erlebenden bietet, so verliert sich bereits dadurch alles ins Irrationale. Urteile über Wertbedeutung von Wertträgern, seien es Kunstwerke, seien es logische oder ethische Sätze, können nur etwas über die Möglichkeit, niemals über die Notwendigkeit aussagen. Sagt man, die Bibel sei zu allen Zeiten ein Wert hohen Ranges gewesen, so übersieht man einerseits, daß sie nicht ein Werterleben, sondern außerordentlich verschiedene Werterlebnisse vermittelt hat, man übersieht aber andererseits, daß es auch sehr viele Menschen gibt, die sie als töricht und schädlich ablehnen. Alle Versuche, auf die Wertgegenstände objektive Maßstäbe anzuwenden, etwa Kunstwerke durch mathematische Formeln oder religiöse Wahrheiten durch logische Beweise zu fassen, sind für jeden Einsichtigen zur Lächerlichkeit verdammt.

Trotzdem hat man nach einem objektiven Kennzeichen des Wertranges gesucht und glaubt oft, ein solches in der Originalität der Werke gefunden zu haben. Besonders die geschichtliche Betrachtung legt diesen Maßstab an. Sie ordnet die Werke nach ihrem historischen Nacheinander in Reihen an und läßt als wahre Werte nur diejenigen gelten, die über ihre Vorstufen hinaus Neues erbracht haben. Das Prinzip scheint vortrefflich, ist aber genau besehen doch weit davon entfernt, ein rationaler Maßstab zu sein. Denn die „Neuheit" ist nie ganz objektiv festzustellen, ist keineswegs etwas Absolutes, sondern

etwas sehr Relatives. Vieles, was heute als ganz neuartig erscheint, gilt künftigen Generationen vielleicht als recht unoriginell, weil man andere Zusammenhänge sieht. Und außerdem genügt Neuheit niemals allein zur Wertkonstituierung, sie muß sich auch durch extensive oder intensive Wertwirkung erst als Wert erweisen.

Was man sonst zur Begründung des Wertranges herangeführt hat, „ästhetische Gesetze" oder „logische Normen" usw., ist alles nicht etwa Prinzip, ist vielmehr nachträgliche Rationalisierung. Die Werte bauen sich nicht auf Gesetzen auf, sondern die Gesetze sind nachträglich nach den Werten zurechtgezimmert.

Sehr verbreitet ist auch die gegenseitige Stützung der Werte. So sucht man religiöse oder ästhetische Werte dadurch zu stützen, daß man sie als „logisch" erweist; man hält es für einen Vorzug logischer Werte, wenn sie zugleich ästhetisch wirken (die Einheitsmanie und Klassifikationssucht vieler Denker geht auf ganz alogische, ästhetische Momente zurück). Man ist bestrebt, entweder die Ethik durch die Religion oder die Religion durch die Ethik zu stützen, und was derartiger Versuche mehr sind. Sie alle jedoch reichen niemals aus, die Relativität der Werte zur Absolutheit zu erheben und ein einheitliches Wertrangprinzip zu schaffen.

8. Rückblick. Mustern wir rückblickend die Prinzipien, die den in der Welt geltenden Wertrang ausmachen, so ergibt sich, daß nicht etwa ein einheitliches Prinzip des Wertranges besteht, sondern daß der Wertrang durch ein unberechenbares Zusammenwirken von Extensitäts- und Intensitäts-, von Originalitäts- und Autoritätswertungen zustande kommt, zu denen noch zahllose Zufälligkeiten treten. Wenn heute Lionardos Mona Lisa, die christliche Ethik oder die Newtonschen Fallgesetze als Werte hohen Ranges gelten, so sind, was auch die Theoretiker sagen mögen, alle diese Werte gar nicht rational begründet, und niemand ist sicher, daß man in fünfzig Jahren noch ebenso werten wird. Auch hier wieder verweise ich auf eine bedeutsame Parallele zwischen den rationalisierten Werten und den Rationalisierungen der organischen Natur. Die Gründe, warum eine Art

sich durchgesetzt hat und erhält, sind nicht in Formeln zu bringen. Gewiß kann man höhere oder niedere Arten unter mancherlei Gesichtspunkten feststellen, aber es ist nicht nötig, daß die „niederen" Arten etwa aus der Welt verschwinden. So werden auch immer wieder Werte (vom Standpunkte des Menschen aus gesehen) niederen Ranges entstehen und sich durchsetzen, und es wird nie ein Kodex gefunden werden, nach dem eine feste Rangordnung sich bildet. Gewiß entstehen auch Rangordnungen mit Notwendigkeit, aber diese Notwendigkeit ist nicht absolut, sondern subjektiv verwurzelt. Auch die tertiären Wertungen sind, bei aller Rationalisierung im einzelnen, letzten Endes irrational, weil die Individuen, die Subjekte der Wertung, irrational sind. Und selbst wenn wir als Subjekt das Leben setzen, also ein metaphysisches Subjekt aller Subjekte, so wird es auch dann dabei bleiben, daß dies Subjekt sich zwar in tausenderlei Formen zu rationalisieren strebt und doch in seiner Gesamtheit ewig irrational bleibt.

Abschluß des dritten Teils.

Wir mußten den Glauben an eine absolute Wertung zerstören. Was abstrakte Philosophen an ewigen Werten dekretiert haben, was sie aufgestellt haben an zeitlos gültigen Gesetzen der Logik, Ästhetik, Ethik, ergab sich uns alles als verkappter Relativismus beschränktester Art, sobald es über formale Abstraktionen hinausging; die „absoluten Wertgegenstände" ebenso wie die absoluten „Wertsubjekte" erwiesen sich als Fiktionen, die nirgends in der Wirklichkeit vorzufinden sind. Und selbst als Fiktionen haben alle diese Aufstellungen keinen Sinn, weil sie das lebendige Wertschaffen lähmen und hindern. „Ewig", „zeitlos" ist nur der Tod, nicht die Formwelt des Lebens. Und dem Leben die Werte gegenüberzustellen, statt sie aus dem Leben heraus zu verstehen, ist ein unmögliches Verfahren, da alle Werte, auch wo sie sich zeitweilig aus dem Leben herausstellen, doch nur Werte bleiben, wenn sie wieder in dieses Leben zurückwirken. In einer Welt ohne Leben von Werten zu reden, ist absurd.

Trotzdem brauchen wir uns nicht einem Relativismus in dem Sinne zu verschreiben, daß wir das Wertleben als blindes Chaos, als Willkürherrschaft von zufälligen Momentansubjektivitäten auffaßten. Wohl sahen wir, daß alle lebendige Wertung aus Individualitäten stammt, aber aus deren notwendigen vitalen Bedürfnissen, und wir sahen zugleich, daß es bei aller individuellen Verwurzelung zu überindividuellen Formen hinstrebt, die zwar nicht im abstrakten Sinne absolut oder rational sind, sondern bei aller Überindividualität doch subjektiv verwurzelt bleiben. Wir sahen als Wertsubjekte neben den Individuen überindividuelle Wertsubjekte auftauchen, die ebenfalls Formen des Lebens sind, und, obwohl sie durch Individuen hindurchwirken, auch überindividuell gültige Wertgegenstände schaffen. Wir erkennen also, obwohl wir die Absolutheit der Werte leugnen, doch überindividuelle Werte an, aber wir deckten allenthalben deren Beziehung zum Leben auf, wir sahen auch in ihnen vitale Notwendigkeiten am Werke, vitale Notwendigkeiten, die über den Kreis der Individualität weit hinausgehen. Und so erhebt sich uns hinter dem Problem der Werte wiederum jenes Problem des Wesens der Individualität, das zugleich mehr ist als Individualität.

IV. Teil.

Die Individualität und das Leben.

Es gibt kein Werden aus dem Nichts, noch
wird zu Nichts das Seiende!
Die Grenze beider ist erschaut von denen, die
die Wahrheit schau'n.
Doch wisse, unvergänglich ist die Macht,
durch die das All gewirkt!
Des Ewigen Vernichtung kann bewirken nie-
mand, wer's auch sei.
Vergänglich sind die Leiber nur — in ihnen
weilt der ewige Geist,
Der unvergänglich, unbegrenzt — drum
kämpfe nur, du Bharata.

Bhagavadgita.

Und es ist das ewig Eine,
das sich vielfach offenbart;
klein der Große, groß der Kleine,
alles nach der eignen Art.

Goethe.

I. Kapitel.

Die Individualität als Kategorie.

1. Das Problem der Individualitas individuans. Nach mannigfachen Umwegen, auf denen wir der Auswirkung der Individualität in den verschiedensten Kulturgebieten nachgingen, kehren wir zu jenem Problem zurück, das hinter allen diesen Untersuchungen stand, dem Problem des eigensten Wesens der Individualität, des innersten Subjekts all ihrer Erscheinungsweisen, der individualitas individuans, wie ich sie genannt hatte.

Bekanntlich fehlt es nicht an Denkern, die ein solches innerstes Wesen der Individualität leugnen. Für die Denkrichtungen des Assoziationismus, Phänomenalismus, Conscientialismus und wie sie alle heißen, ist das Ich überhaupt und also auch das individuelle Ich nur ein Knäuel mannigfach verschlungener Fäden, das man bloß aufzudröseln braucht, um das Ich als — Phantom zu entlarven. Wir vermögen uns dieser Denkrichtung nicht anzuschließen.

Für die meisten Denker dagegen, die dem Ich Wesenheit zusprechen, ist die Individualität als solche nur die unbeträchtliche Färbung eines überall gleichen Kerns, des „allgemeinen Ich". Diesen Fehler des Übergehens der Bedeutung der individuellen Besonderheiten haben Denker sehr verschiedener Richtungen begangen. Und doch führt von ihrer Annahme einer fundamentalen Gleichheit aller Subjekte kein Weg zur unendlichen Mannigfaltigkeit der lebendigen Welt. Wer die unübersehbare Fülle der Formen, wie sie die Geschichte uns aufschließt, nur als oberflächliche Modifikation, nur als wechselnde Maskerade eines im Grunde ewig wesensgleichen Seins auffaßt, der verfehlt das Wesen des historischen Geschehens, dem wird die

Individuation zu einem unlösbaren Problem. Wir aber sagen nicht: Im Anfang war die Gattung; sondern wir sagen: Im Anfang war das Individuum. Aber wir fügen hinzu: Jedes Individuum strebt zur Gattung, und die Gattung ist der Durchgangspunkt für neue Individualitäten. Die Gattung ist nicht das Schaffende, sondern das Geschaffene, das Produkt einer Rationalisierung, in dem aber immer noch das individualisierende Prinzip am Werke ist, stets bereit, die geprägten Formen auszuweiten, zu sprengen, zu überwinden und auf dem Wege neuer Individuen zu neuen Gattungen fortzuschreiten. Schöpferisch ist allein die Individualität, aber sie ist es nur auf der Basis immer neuer Rationalisierungen. Die Individualität ist niemals aus der Gattung, nur die Gattung ist aus jener zu erklären. Und doch gehen alle Individualitäten aus Gattungen hervor. Nur in diesem ewigen Wechselspiel offenbart sich das Leben.

Daß es notwendig ist, hinter den mannigfachen Erscheinungsweisen der Individualität eine besondere Wesenheit anzunehmen, erhellt bereits daraus, daß keine der sieben Erscheinungsweisen imstande ist, die anderen Erscheinungsweisen so zu umspannen, daß diese sich ihr völlig unterordneten. Gewiß ist es möglich, von jedem der sieben Aspekte nahe Beziehungen zu den anderen zu finden, keiner aber ist geeignet, die anderen restlos von sich aus erklärbar zu machen. Wir gaben zwar zu, daß einige der Erscheinungsweisen jenem hypothetischen Wesen der Individualität näher, andere ferner zu stehen scheinen, aber auch die verhältnismäßig „nächsten" Aspekte sind weit entfernt, die Totalität zu umschließen.

Trotzdem hat man den Versuch gemacht, einzelne Erscheinungsweisen für das Wesen der Gesamtindividualität zu erklären. So wollten materialistische Denker im Leibe das Wesen der Individualität sehen, gleichsam die Substanz, von der alles andere abhinge. Gegen diese Theorie hat man oft genug und, wie auch mir scheint, hinlängliche Gründe geltend gemacht, daß vom Leibe aus niemals das Bewußtsein, weder das unmittelbare Erleben noch die „Seele", das fiktive Substrat derselben, noch das Innenbild als wirkender Komplex zu erklären seien.

Aber auch wenn man vom Bewußtsein ausgeht und einen der Bewußtseinsaspekte der Individualität zum festen Pol in der Erscheinungen Flucht machen will, kann man das Ganze nicht umfassen, denn wie man es auch anpacken mag, den Leib und sein nichtbewußtes Leben vom Bewußtsein aus zu erklären, ist vergebliches Bemühen. Daß der Leib nur eine Vorstellung des ewig wechselnden Augenblicksbewußtseins sei, ist absurd. Daß er eine Wirkung der „Seele" sei, ist darum unmöglich zu behaupten, weil diese Seele selbst nur ein fiktiver Begriff ist, dessen Realität auch vom Bewußtsein her nicht zu erweisen ist, da sie keineswegs im Bewußtsein gegeben, sondern nur als Substrat für dieses erschlossen ist, wobei selbst die Notwendigkeit dieses Schlusses in Zweifel gezogen werden kann. Ebenso kann der Leib keine Wirkung des Innenbilds der Individualität sein, da er dem Innenbild vorausgeht und eine Voraussetzung für dessen Zustandekommen ist. Die stolze These, es sei der Geist, der sich den Körper baue, setzt eine viel schärfere Fassung des Begriffs vom Geist voraus, als sie diejenigen zu geben pflegen, die jenen Satz anrufen, und auf keinen Fall darf „Geist" mit „Bewußtsein" gleichgesetzt werden. Da aber jede Definition des Geistes doch irgendwie, wenn sie nicht in halbmaterialistische animistische Hypothesen geraten will, vom Bewußtsein ausgehen muß, so verfängt sie sich in die Schwierigkeiten, die ich aufgezählt habe.

Kurz, welche der sieben Erscheinungsweisen wir zum Ausgangspunkt machen, nirgends fassen wir das Ganze der Individualität. Wir müssen, um jene Schwierigkeiten zu vermeiden, eine Wesenheit erschließen, die gestattet, zu gleicher Zeit den Leib wie die verschiedenen Formen der Bewußtheit von sich aus zu erklären. Wir müssen eine Wesenheit finden, die sowohl den Leib wie die verschiedenen Bewußtseinsformen gestaltet, die also weder rein materiell, noch rein bewußt ist, sondern sich sowohl materiell wie im Bewußtsein auswirkt. Wenn wir sie finden, so wäre damit viel gewonnen, dann würde die scheinbar unüberbrückbare Kluft zwischen Leib und Bewußtsein ihre Schroffheit verlieren; es würde sich eine Möglichkeit eröffnen, beide

aus dem gleichen Prinzip abzuleiten, ohne in die Einseitigkeiten des Materialismus hier, des Conscientialismus dort zu verfallen.

2. Von der Individualitas individuata zur Individualitas individuans. Ehe ich dies gesuchte Wesen der Individualität mit einem Namen nenne, will ich zusammenstellen, was nach unseren bisherigen Ergebnissen an sicheren Aussagen darüber möglich ist.

Daß das zu erschließende Wesen der Individualität eine rationale Größe im Sinne der alten Logik sei, ist ausgeschlossen. Ein Etwas, das sich in allen seinen Aspekten als irrational erweist, kann unmöglich selber rational sein; wir brauchten sonst ein neues Prinzip, das die irrationalen Erscheinungsweisen des rationalen Wesens erklärte, wodurch das Problem nur unnütz verwickelt würde. Wir sind durchaus berechtigt, in der Individualitas individuans auch die Bedingungen der Individualitas individuata zu suchen, zumal gar nichts zur Annahme eines rationalen Kernes nötigt.

Mit der Irrationalität ist aber alles das auch für das Wesen gesetzt, was wir für die Irrationalität der Erscheinungen feststellten. Es muß also erstens eine variable, keine konstante Größe sein; denn nichts in den verschiedenen Erscheinungsweisen nötigte uns zur Annahme wirklich konstanter Faktoren; wir konnten im Gegenteil nachweisen, daß alle scheinbare Konstanz nur eine verlangsamte Variabilität oder fiktive oder künstliche Rationalisierung ist. — Zweitens werden wir die Fähigkeit zur Spaltung, die wir in allen Erscheinungsformen fanden, auch beim Wesen der Individualität annehmen müssen. — Und drittens werden wir ihm nicht feste Grenzen setzen, sondern das Eingehen in überindividuelle Zusammenhänge im Nach- und Nebeneinander betonen und ihm gerade die Tendenz zur Einbeziehung von Nichtindividuellem zuschreiben müssen.

Daneben muß die Fähigkeit zur Ausprägung relativ rationaler Formen zugegeben werden, die sich in Gewöhnung, Anpassung und Nachahmung äußert und zu relativen Konstanten führt. Diese „Rationalisierung" erkannten wir als Eigenheit

in allen Erscheinungsweisen und müssen sie daher auch dem Wesen der Individualität zuschreiben.

Außer diesen lassen sich noch einige weitere Tatsachen feststellen. Zunächst ist die Individualität als in der Zeit verlaufend zu begreifen; wenn sie sich auch im Raume auswirkt, so ist sie doch nicht selbst räumlich zu denken. Der Zeitverlauf ist wesentlich, obgleich er von allen Mechanisten geleugnet wird, die gerade darauf den größten Wert legen, daß alle Zeitfolge bereits in irgendeinem Momente der Gegenwart mitbedingt sei. Demgegenüber scheint es uns, daß man nicht im räumlichen Nebeneinander, sondern in einem Nacheinander das Wesen der Individualität sehen muß, daß selbst ein mit Allwissenheit begabter Mathematiker aus dem Heute nicht das Morgen errechnen kann, es sei denn, er setze einen zeitlichen Faktor in Rechnung, der nicht bloß nach mechanischen Gesetzen abläuft, sondern hinüberführt zum Freiheitsproblem.

3. Individualität und Leben. An dieser Stelle kann ich dem Wesen der Individualität oder besser dem Sichindividualisierenden jenen anderen Namen geben, der schon überall zwischen den Zeilen herausgeschaut hat: das Leben. Individualität und Leben sind nur insofern eins, als es kein Leben gibt, das sich nicht individualisierte, und keine Individualität, die nicht lebendig wäre. Sagt man „Leben", so betont man mehr den ohne Zweifel bestehenden Zusammenhang der Individualitäten, die innerindividuelle und überindividuelle Kontinuität; sagt man Individualität, so betont man die Unterschiedenheit der einzelnen Lebensformen, die neben jener Kontinuität bestehende Diskontinuität, was man darf, da ja die Spaltungsfähigkeit als wesentlicher Faktor des Lebens besteht. Aber auch sonst gilt vom Leben alles das, was ich an der Individualität abgelesen habe. Das Leben ist Veränderung, nicht chaotische, sondern bestimmt gerichtete Veränderung. Hört diese völlig auf, kann man von Leben nicht sprechen, Leben ist nur dort, wo es sich selber wandelt. Das Leben ist auch nicht abgrenzbar, sondern strebt, sich auszubreiten und Nichtlebendiges in sich einzubeziehen. Es drängt bei aller Veränderlichkeit zu Konsoli-

dierung, es verfestigt sich zu relativ konstanten Formen, die aber stets wieder durchbrochen werden, gleichsam Sprungbretter für neue Veränderungen sind.

Das irrationale, sich wandelnde, sich relativ konsolidierende, nnendlich sich spaltende Leben ist es, das sich in jenen Erscheiuungsweisen der Individualität manifestiert. Insofern ist es selbst individuell, und doch ist es zugleich überindividuell, weil jede Individualität teil hat an der Gesamtheit des Lebens. Wenn ich durch einen — allerdings cum grano salis zu nehmenden — Vergleich es ausdrücken darf, so sind die Individualitäten etwa den einzelnen Strömen oder Bächen der Erde zu vergleichen, während das Leben dem Wasser entspräche, das in ihnen allen quillt. Nur muß man bei diesem Vergleiche sich bewußt sein, daß das Leben nicht „Substanz" ist wie das Wasser, sondern eine metaphysische Wesenheit, die nichts Anorganischem analog gedacht werden kann.

4. Die Individualität als Kategorie. Was ist nun die Individualität vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus?

Ich antworte: eine Kategorie, und zwar eine Kategorie eigener Art, die nicht in der Mechanik oder in sonstigen, nicht dem Leben zugehörigen Gebieten wiederzufinden ist. Als Kategorie aber ist „Individualität" (oder „Leben") zunächst eine der Grundformen der denkenden Verarbeitung des Erkenntnismaterials. Wir können uns unsere Umwelt nicht anders als individuell gegliedert vorstellen, vor allem natürlich die menschliche, tierische, pflanzliche, obwohl wir in erweitertem Sinne auch „Dinge" individuell betrachten. Die Individualität ist wie jede Kategorie ein Mittel, in den mannigfachen Erfahrungsinhalten einen Zusammenhang zu erkennen. Sie stammt nicht aus der Erfahrung, sondern ist eine Voraussetzung, damit überhaupt Erfahrung zustande komme. Sie ist nicht willkürlich, sondern notwendig, da kein denkendes Wesen einer dem Menschen verwandten Konstitution ohne sie auskommen kann. Damit ist aber ferner gesagt, daß sie nicht willkürliche Zurechtmachung der Gegebenheit ist, sondern ein Fundament in der Gegebenheit besitzt, und auf be-

stimmte Sachlagen in der dem Bewußtsein zwar erschließbaren, damit aber nicht identischen oder immanenten Realität hinweist, was sich in der „Bewährung" der so geformten Erfahrung bestätigt. Sie ist also keine bloße Fiktion, keine bewußt fälschende Zurechtmachung eines in seiner Wesenheit niemals ganz faßbaren Seins, sondern eine notwendige Form des Denkens, die zwar das gemeinte Sein niemals ganz erschöpft, aber es doch in seiner Besonderheit zu ahnen und zu bezeichnen vermag.

An sich wäre es nicht nötig, das alles zu betonen, wenn nicht von vielen Seiten das Leben als besondere Kategorie geleugnet würde, wenn man nicht versuchte, das Leben und also auch die Individualität durch andere Kategorien zu ersetzen, um so die Kluft zwischen anorganischer und organischer Welt, in der allein Leben und Individualität zu finden sind, zu überbrücken. Hätte Kant seine Kategorientafel nicht einseitigerweise nur an der mathematischen Physik gewonnen, hätte er als „Wissenschaft" auch die Biologie und vor allem die Kulturwissenschaften einbezogen, so wäre es niemals möglich gewesen, die Individualität als Kategorie zu übersehen.

5. Individualität nicht Substanz. Als eigene Kategorie ordnet sich die Kategorie der Individualität also nicht den übrigen Kategorien unter, sondern stellt sich gleichberechtigt neben sie. Das sei für diejenigen Kategorien nachgewiesen, denen man die Individualität als Sonderform zugeschrieben hat.

Zunächst ist Individualität nicht Substanz, wenn anders man diesen dehnbaren Begriff nicht so formen will, daß er seine herkömmliche Bedeutung ganz verliert. Diese aber geht dahin, daß Substanz das Identische und Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen, zumeist der „Träger" der Eigenschaften sei, ein selbständig Seiendes, dem die Eigenschaften „inhärieren", während es selbst „subsistiert". Es geht bereits aus dieser Definition hervor, daß Substanz und Individualität einander entgegengesetzt sind, da die fundamentalen Charakteristika der Substanz, das Identische und Beharrende, für die Individualität wegfallen, ja sie gerade als Veränderung und Nichtidentität gedacht werden muß, die zu einem Beharren erst hinstrebt.

Die einzige der Erscheinungsformen der Individualität, die man etwa als substantiell auffassen könnte, ist der Leib. Indessen wäre das irrtümlich: was substantiell am Leibe ist, ist gerade das Nichtindividuelle, das Nichtlebendige. Der Leichnam, der auch in voller Verwesung seine „Substanz" beibehält, ist nicht mehr Leben, nicht mehr Individualität. Auf dasjenige, was am Leibe substantiell gedacht werden muß, ist gerade die Kategorie der Individualität nicht anwendbar. — Die Erscheinungsform der „Seele" kann ebenfalls als wirkliche Substanz für uns nicht in Betracht kommen, da sie nur als Fiktion gelten gelassen wurde und im übrigen ebenfalls als veränderlich zu denken ist. Man kann sagen, die Individualität substantialisiert sich, aber das Substantielle in ihr ist stets nur etwas Gewirktes, nicht das Wirkende. Niemals sind Leben und Individualität unter dem Begriffe Substanz zu denken. Wer die Individualität als festen Kern innerhalb mancherlei Wandlungen ansieht, tötet das Leben, läßt den lebendigen Fluß erstarren. (Wenn in der Biologie von „lebender Substanz" gesprochen wird, so ist der Begriff Substanz hier nicht mit dem philosophischen Sprachgebrauch gleichzusetzen.)

6. Individualität keine „Kraft". Eher wäre es möglich, die Individualität als „Kraft" oder als „Kausalität" zu denken, wobei wir den zweiten Begriff als die philosophisch geläuterte Form des ersten ansehen. Kraft sowohl wie Kausalität wären zu bestimmen als „Wirksamkeit". In der Tat ist ja ein Grunderlebnis unseres unmittelbaren Bewußtseins eben das, daß wir uns als „wirkend" wissen. Wenn wir auch fühlen, daß die Wirksamkeit nicht im bloßen Bewußtsein beruhen kann, daß vielmehr eine nichtbewußte Ergänzung zu dem Tätigkeitsbewußtsein hinzugedacht werden muß, die sich äußerlich als Bewegung unseres Leibes offenbart, so liegt doch gerade hier ein Anlaß, daß wir in dieser nur zum Teil bewußtwerdenden Wirksamkeit das Wesen der Individualität sehen könnten.

Wir würden, hätten die Begriffe der Kraft oder der Kausalität jenen Charakter bewahrt, den sie ihrem psychologischen Ursprunge nach hatten, den der „lebendigen", „unmechani-

schen" Kraft, nichts gegen die Ineinssetzung dieser Kategorie mit der der „Individualität" einzuwenden haben. Indessen haben die Begriffe Kraft und Kausalität längst ihren ursprünglichen, personalen Charakter eingebüßt. Man versteht unter Kausalität in der Wissenschaft heute die quantitativ bestimmbare, restlos rationalisierbare Wirksamkeit. Man hält sich an das rein äußere Nacheinander, das man gar als funktionale Abhängigkeit bezeichnet, und schließt jene „Innenseite" des Kraft- und Ursachenbegriffs aus, die ursprünglich für ihn wesentlich war. Ohne im geringsten die Bedeutung dieser Kategorie für die mechanistische Deutung der Welt bezweifeln zu wollen, müssen wir sie für die Erfassung der Individualität ablehnen. Im unmittelbaren Individualitätsbewußtsein erleben wir gerade die „Innenseite", das Personale der Wirksamkeit als ein Wesentliches; und selbst, wenn wir die Bewegungen des Leibes ganz auf mechanische Ursächlichkeit zurückzuführen suchen, so widerspricht dem doch unser unmittelbares Erleben. Es wäre die Aufgabe des Mechanismus, das Trügerische jenes Erlebens zu erweisen. Davon sind die Mechanisten jedoch viel weiter entfernt, als sie zugeben wollen. Die großen Triumphe des Mechanismus in der Beherrschung der nichtlebendigen Natur haben ihm ein so stolzes Siegesbewußtsein gegeben, daß er glaubt, auch den Rest der Welt, die Welt des Lebens, sich leicht unterwerfen zu können, zumal auch innerhalb der Welt des Lebens vieles auf mechanische Weise zu deuten ist. Aber es muß betont werden, daß das wichtigste Stück Arbeit dem Mechanismus noch zu tun bleibt. Wir können den Mechanismus als Forschungsprinzip anerkennen, als restlose Erklärung für das Weltgeschehen hat er bis heute nur die Bedeutung einer Fiktion.

Gehen wir jedoch vom unmittelbaren Erleben der Individualität aus, so versagt die Kategorie der Kraft im Sinne des Mechanismus. Wenn wir Leben und Individualität auch als Wirksamkeit in uns erfahren, so doch niemals als konstante, rationale Wirksamkeit, sondern als durchaus irrationale, d. h. singuläre, variable, teilbare, unberechenbare Wirksamkeit, die zwar eine „Gerichtetheit" in sich trägt, aber mannigfacher

Anpassungen und Variationen fähig ist und auf keinen Fall etwa, wie die mechanische Kausalität in der Physik auf mathematische Formeln zu bringen ist.

Immerhin steht der Begriff der Kraft dem Leben und der Individualität insofern näher, als er in der Zeit verläuft, als er ein „Geschehen" ist. In diesem Sinne wäre es möglich, von einer „Lebenskraft" zu sprechen; dieser Ausdruck ist jedoch sehr in Verruf gekommen, birgt auch sicherlich in seiner ursprünglichen Fassung viele Unmöglichkeiten und empfiehlt sich jedenfalls darum nicht, weil er die Individualität neben andere „Kräfte" einreiht, denen sie auf keinen Fall zu vergleichen ist.

Im Sinne der modernen Naturwissenschaft ist die Kategorie der „Kraft" umgebildet in den Begriff der „Energie". Diese ist ein Funktions- und Relationsbegriff, ein gemeinsames Maß für die Betätigung von Kräften und Kraftzentren, wobei von den besonderen Formen der Arbeitsleistung ganz abstrahiert wird. Viele moderne Denker naturwissenschaftlicher Richtung wollen das Leben als Energie fassen. Aber es fehlt dem sich stets individualisierenden Leben gerade das wesentliche Kennzeichen der Energie: die Rationalität. Jede andere Art der Energie ist berechenbar, und gerade in ihrer rein quantitativen Ausdrückbarkeit beruht ihr wissenschaftlicher Wert. Aber wer will eine Individualität berechnen? Wer will eine Maßformel finden für die Wirksamkeit, die von der Individualität eines Napoleon ausstrahlte? Mögen neuere Biologen bei niederen Lebewesen mit ungefährer Annäherung eine Gleichung zwischen zugeführten und verausgabten Energien errechnen können, beim Menschen versagt diese Rechnung.

7. Individualität nicht Form. Auch als Form („εἶδος"), wenn man diese als Kategorie gelten lassen will, ist die Individualität nicht zu fassen. Form ist „ein Einheitsbegriff, der Begriff der Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit von Elementen zur Einheit eines bestimmten Zusammenhanges, einer bestimmten Anordnung der Teile eines Ganzen". Es bestünde nun gewiß eine Möglichkeit, von dieser Seite her dem Individualitätsbegriff näherzukommen, wäre es nur möglich, die Form

als wandelbar zu denken. Das widerspricht aber dem Wesen der Form, die ein Beharrendes oder doch vorher Festgelegtes ist, bei Plato sogar ein Ewiges, Ungewordenes und Unvergängliches. Man muß daher, will man den Begriff der Form auf die Individualität ausdehnen, das Werden, die Wandlung einbeziehen, hebt damit aber den Ursinn des Wortes auf. Individualität ist nur zu definieren als „geprägte Form, die lebend sich entwickelt", es muß aber dieser Zusatz als unerläßlich gemacht werden. Damit jedoch wird der Begriff „Form" so erweitert, daß es besser ist, einen neuen Begriff einzuführen für die sich wandelnde und wirkende Form, und das eben ist die Individualität.

Zuweilen hat man nun, um diese sich in bestimmter Richtung wandelnde Form zu bezeichnen, das Wort Entelechie angewandt, das in der Tat brauchbar scheint, um den Begriff der Individualität zu fassen, aber dann nur ein zweiter Name für den gleichen Gegenstand wäre. Indessen habe ich gegen diesen Begriff ein Bedenken. Er kommt her von τελος, dem Ziel, der Vollendung, die sie in sich tragen soll. Spreche ich von Entelechie, so meine ich, daß die Vollendung bereits in der ersten Anlage vorhanden, daß die Individualität bereits vollständig im Embryo gegeben wäre. Das müßte aber dem Mechanismus, den wir hier bekämpfen, höchst genehm sein, denn dann ist in der Tat der Begriff der Zeit überflüssig; dann könnte der „Newton des Grashalms" die Entwicklung vorausberechnen. Nach meiner Meinung jedoch schließt der Begriff der Individualität gerade die Möglichkeit der Vorausberechnung aus. Entelechie in jenem Sinne wäre rational, Individualität ist irrational. Die Individualität läuft nicht auf vorgezeichneten Bahnen; nur das Generelle im Menschen, nicht das Individuelle läßt sich voraussehen, und das Individuelle allein ist das Wirkliche, das Generelle ist stets eine Abstraktion. Darum verzichte ich lieber auf den Begriff der Entelechie, weil er mißverständlich wäre und meiner Fassung der Individualität nicht gerecht wird.

8. Die Eigenart der Individualitätskategorie. Wir müssen also die Individualität als Denkform neben

den anderen Kategorien, deren wir uns bedienen, anerkennen. In der Regel aber geschieht das keineswegs, sondern man rationalisiert die Individualität zur Substanz oder zur mechanischen Kraft. Statt die Individualität als bewegliche, lebendige Potenz anzusehen, nimmt man sie als starren Block oder eindeutig gerichtete Kraft. Das der toten Natur gegenüber allmächtige rationale Denken hat uns vollkommen unterjocht. Man lese daraufhin die meisten Geschichtswerke durch, ja die meisten Romane: was da agiert, sind in Wahrheit gar nicht Individuen in ihrer unendlichen Irrationalität, sondern nach Art von Maschinen zurechtgemachte Wesen. Alle solche Lebensdarstellungen führen ein künstlich rationalisiertes Geschehen vor. Unser ganzes Denken ist so logisiert, daß wir rationale Logik auch dort künstlich hineinbringen, wo in Wahrheit ganz irrationales Geschehen quillt.

Wenigstens für alle durch rationale Logik geschulten Köpfe gilt, daß sie der Irrationalität der Welt nicht gerecht werden. Deshalb sind besonders Gelehrte so schlechte Menschenkenner, weil sie alle Menschen rationalisieren. Das gilt jedoch keineswegs von Menschen des praktischen Lebens, Politikern, Geschäftsleuten, Frauen, kurz allen denen, die nicht rational zu denken gezwungen sind, sondern aus dem irrationalen Augenblickserleben heraus handeln. Deshalb sind Gelehrte auch meist schlechte Politiker, Frauen aber gute Diplomaten. Diese denken eben nicht in rationalen Klischees, sondern reagieren ohne Schemata, d. h. irrational. Nur indem man die Individualitäten nicht zu Substanzen oder festen Formen stabilisiert oder in rationale, berechenbare Kräfte auflöst, wird man ihnen gerecht. Die historischen Wissenschaften haben meist den einen oder den anderen Fehler gemacht. Die älteren Historiker sahen in den Individuen rationale, konstante Einheiten, gleichsam Substanzen, und suchten von hier aus die Welt zu rationalisieren. Die neueren Historiker, die das Wesen des historischen Geschehens in allgemeine Gesetze auflösen wollen, machen auch die Individuen nur zu Schnittpunkten allgemeiner Gesetze, d. h. gleichsam von „Kräften", und rationalisieren von hier aus das

lebendige Geschehen. Beide Typen der Betrachtung tun den Ereignissen Gewalt an und übersehen gerade das irrationale Element.

Will man Ernst machen mit der vitalistischen Denkweise, d. h. die Kategorie der Individualität weder zur Substanz noch zur mechanischen Kraft ummodeln, so wird man die Welt nicht bloß als Raum, sondern in erster Linie als Zeit zu denken haben, als großes Geschehen. Man könnte sie mit einer Symphonie vergleichen, die ja gewiß kein Chaos ist, bei der jedoch an beliebigem Querschnitt die Weiterentwicklung der bei aller Rationalisierung der harmonischen Grundlage irrationalen thematischen Arbeit nicht eindeutig vorauszusehen ist.

Dabei ist, wenn ich Kategorie mit „Denkform" übersetze, die Voraussetzung zu machen, daß es außer dem rationalen Denken auch noch ein irrationales Denken gibt, von dem die Schullogik zwar nichts weiß, das sich aber jeder unbefangenen Betrachtung sogar als das wichtigere, weil allein schöpferische, erweist. Mag man es „Instinkt", „Intuition" oder anders nennen, der Welt des Lebens jedenfalls wird es allein gerecht. Über sein Zustandekommen ist hier nicht zu sprechen, nur über seine tatsächliche Wirksamkeit. Es ist kein Denken im gewöhnlichen Sinne, eher ein „Einfühlen", ein Erraten auf Grund einer Analogie des Miterlebens. Nicht durch Reflexion, nicht durch logische Schlüsse wissen wir Bescheid über die Individualität unserer Mitmenschen, sondern auf Grund eines irrationalen Aktes eigener Art, eben der Kategorie der Indvidualität. Sie stammt aus unserem eigensten Wesen, wie letzten Endes alle Kategorien, und ist eine Denknotwendigkeit, der man sich nicht entziehen kann. Sowie man die Welt ohne sie, nur nach mechanischen Kategorien denken will, verfälscht man die Welt.

Wir werden gern der mechanistischen Betrachtungsweise ihr Forschungsprinzip zubilligen, daß auch die Welt des Lebens aus ökonomischen Gründen so weit als irgend möglich den mechanischen Kategorien unterworfen werden soll: wir müssen jedoch feststellen, daß alle bisherigen Versuche, die Welt des Lebens und der Geschichte nach mechanischen Kategorien zu deuten,

ganz unzureichend sind; stets müssen wir eine besondere Kategorie, die der Individualität, einführen. Es ist zuzugeben, daß es dem Mechanismus gelungen ist, vieles mechanistisch zu erklären, was früher nur vitalistisch deutbar schien, trotzdem ist er weit davon entfernt, das Feld völlig zu beherrschen. Es steht jedem frei, Wechsel auf die Zukunft anzunehmen; für die Gegenwart müssen wir unerbittlich feststellen, daß wir im Leben des Alltags wie in der Geschichte nicht ohne die Kategorie der Individualität auskommen, daß wir auch nicht das kleinste historische Geschehen rein mechanistisch deuten können.

Eine andere Frage jedoch ist, ob dieser Form des Denkens auch eine Form des Seins entspricht, und damit kommen wir erst dem Problem der Individualitas individuans näher.

II. Kapitel.

Die Realität der Individualität.

1. Das Problem der Realität. Indem ich die Individualität als Kategorie bezeichne, will ich sie nicht als willkürliche Konstruktion, nicht als Fiktion, oder autonome Schöpfung des Geistes hinstellen, sondern ich nehme an, daß sie in einer außerhalb des Bewußtseins liegenden Realität „fundiert" ist, womit wir über die Erkenntnistheorie hinausgehen.

Ich mache also zunächst die „realistische" Voraussetzung, daß das Bewußtsein nicht die ganze Welt ausmacht. Aller bloße Conscientialismus, der Bewußtsein = Welt setzt, dünkt mir in jeder Form so absurd, daß es nicht der Mühe wert erscheint, dagegen überhaupt zu polemisieren; denn die Conscientialisten jeder Färbung besorgen die Widerlegung ihrer am Schreibtisch ausgeklügelten Philosophie dadurch am besten selbst, daß sie sie in ihrem Leben beständig verleugnen. Noch nie hat ein Conscientialist, der die ganze Welt als Inhalt seines oder des allgemeinen Bewußtseins anzusehen behauptete, versucht, etwa von reinen Bewußtseinsinhalten sich zu ernähren, sondern noch jeder hat einen Unterschied zwischen einem guten Braten als bloßem Bewußtseinsinhalt und als „Wirklichkeit" gemacht. Wir erlauben uns daher, auch in der Philosophie so ehrlich zu sein und nicht unser oder ein hypothetisches allgemeines Bewußtsein für die ganze Welt auszugeben, sondern anzunehmen, daß sowohl „hinter" dem Bewußtsein eine Realität steht, die es trägt, als auch „vor" dem Bewußtsein eine Außenwelt, die sich ihm erschließt.

Ich nehme aber fürs Bewußtseinsleben nicht bloß eine Realität, sondern zwei an, eine Außenwelt und ein erlebendes Ich, die gewiß in höherer Synthese eine Einheit bilden, die aber in unserem Erleben deutlich auseinandertreten.

Wenn wir aber annehmen, daß sich unserem Bewußtsein Realität, etwas „an sich" erschließt, so ist keineswegs gesagt, daß sie sich ganz im Bewußtsein offenbare. Nein, das Bewußtsein eröffnet uns nur einen Teil der inneren Welt und auch nur einen Teil des erlebenden Ich, wenn auch von beiden zugleich etwas. Denn das Bewußtsein spaltet alles Gegebene in Außenwelt und Ich, und nur der Zusammenstoß beider erscheint im Bewußtsein, ist dessen unmittelbarer Inhalt.

2. Bewußtsein und Realität. Es ist nötig, das Wesen des Bewußtseins klar zu begreifen, wenn man das Wesen der Individualität verstehen will. Das Bewußtsein, so sahen wir, erschließt niemals eine Realität, sondern zwei: das Ich und die Außenwelt, sei diese aktuell oder in Nachwirkung gegeben. Das Gegenstandsbewußtsein und das emotionale Bewußtsein unterscheiden sich nur dadurch, daß bei jenem das Schwergewicht auf der objektiven, bei diesem auf der subjektiven Seite liegt. Es gibt kein Denken oder Wahrnehmen ohne ein, wenn auch schwaches, Gefühl oder Wollen; es gibt kein Fühlen oder Wollen ohne eine, wenn auch sehr unbestimmte Gegenstandsbezogenheit. Vollziehen wir nun die Sonderung der beiden im Bewußtsein zusammenstoßenden Tatbestände, Subjekt und Objekt, so erhalten wir hier das Ich und dort die Außenwelt. Das Bewußtsein erhält sie beide in ihrer Wechselbeziehung, es enthält sie aber nicht etwa beide ganz, sondern nur soweit, als sie sich berühren. Das Bewußtsein erschließt uns also weder die gesamte Außenwelt, noch das gesamte Ich. Es gibt uns nur Möglichkeiten, das fragmentarisch Gegebene zu ergänzen, was es teils mit Hilfe der erinnerten „Inhalte", teils mit Hilfe der Kategorien tut.

Diese Ergänzungen sind nicht willkürlich, sondern im Wesen des Bewußtseins mitgegeben und führen im Hinblick auf das Objekt zur Vorstellung einer geordneten Außenwelt, im Hinblick auf das Subjekt zur Vorstellung eines wirkenden, zusammenhängenden Ich. Beide Ergänzungen sind gleich notwendig, weil ohne sie unsere Erlebnisse, die objekt- wie die subjektbezogenen, ein Chaos bilden würden, beide sind Kategorien: die

Realität „jenseits" unserer Empfindungen, die Außenwelt, und die Realität „diesseits" unserer Empfindungen, das Ich oder die Individualität. Daß man dieses Ich oft nicht beachtet hat und in der Praxis eliminieren kann, ist zum Teil darin begründet, daß es eben bei allen Bewußtseinsvorgängen als fiktiverweise gleicher Exponent mitgedacht wird und wegen seiner fiktiven Gleichheit für viele Rechnungen eingeklammert und ausgeschaltet werden kann.

3. Ich und Außenwelt. Das Bewußtsein ist also so wenig mit dem Ich (der Individualität) identisch wie mit der Außenwelt. Es tritt nur unter bestimmten Umständen, nur bei Kollision zwischen Außenwelt und Ich auf, dann, wenn das Ich zu Reaktionen auf Außenweltsreize gezwungen ist.

Daß das Bewußtsein nur bei Störungen erscheint, wird am leichtesten bei den äußeren Empfindungen eingesehen, die auf Reizungen der sensorischen Nerven zurückgehen, allerdings erst dann „apperzipiert", nicht bloß perzipiert, werden, wenn das Ich sich zur Reaktion darauf veranlaßt sieht. Aber auch die Denk-, Phantasie- und Erinnerungsvorgänge sind als Störungen anzusehen, die freilich in der Regel nicht durch äußere Reize unmittelbar, sondern durch Nachwirkungen oder Weiterleitungen derselben im Gehirn erregt werden. Schwieriger ist der Störungscharakter beim Organbewußtsein, beim Gefühl und beim Wollen einzusehen. Hier scheint ja mit der Außenwelt überhaupt keine Kollision möglich, da sie innerkörperlich fundiert sind. Hunger und Durst, Niedergeschlagenheit oder Euphorie, Liebessehnsucht oder Tatendrang entstehen scheinbar im Ich allein. Indessen hat die neuere Psychologie für alle diese Bewußtseinszustände körperliche Grundlagen nachgewiesen und zum mindesten sehr wahrscheinlich gemacht. Unter dem hier eingenommenen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte ist nun zu bedenken, daß der Körper nicht mit dem Ich identisch ist, daß er zwar vom Leben durchwirkt ist, aber zugleich auch der Außenwelt angehört. Alle jene Bewußtseinstatsachen gehen auf Lebensstörungen, innerkörperliche zwar, aber doch Kollisionen des lebenden Ich mit der Materie zurück, und so läßt sich auch

auf sie unsere Lehre vom Bewußtsein ausdehnen, daß es eine bei Lebensstörungen auftretende Erscheinung sei.

Wir sind also auf jeden Fall gezwungen, „hinter" dem Bewußtsein ein reales Agens anzunehmen, wie wir „vor" ihm eine Realität voraussetzen. Versuchen wir aus dem Bewußtsein heraus weiter zu diesen Realitäten vorzudringen, so zeigt sich, daß die Außenwelt uns als räumlich gegeben erscheint, während das Ich nicht räumlich zu denken ist, vielmehr sich als Zeitverlauf darstellt. Um uns unter dem Ich irgend etwas „vorzustellen", müssen wir es verräumlichen, und in der Tat tun wir das beständig, vor allem dadurch, daß wir den Leib mit dem Ich identifizieren. Aber das Räumliche des Leibes ist gar nicht das Individuelle oder das Lebendige. Alles Räumlich-Materielle des Leibes ist so wenig das Ich, wie etwa der metallne Draht der elektrische Strom ist, der durch ihn hindurchgeht. Weil das Ich auf den Raum zu wirken vermag, ist es noch nicht selber räumlich. Die Schwierigkeit des Ichproblems und des Lebensproblems geht psychologisch darauf zurück, daß man in der Außenwelt gar kein rechtes Modell findet, wonach man sie sich vorstellen kann; denn die Modelle der „Kraft", des „Elan", des elektrischen Stromes oder, was man sonst angeführt hat, sind alle ziemlich unzulänglich. Immerhin scheint mir der Vergleich mit dem elektrischen Strome noch am illustrativsten zu sein, obwohl die großen Unterschiede und damit die Gefahren dieses Vergleiches nicht verschwiegen werden dürfen.

Es ist eine seltsame psychologische Erscheinung, daß wir unserem unmittelbarsten Erleben mißtrauen, bloß weil es nicht in das Schema der Außenwelt hineingeht. Und doch spüren wir in uns ganz unmittelbar eine Wirksamkeit, die wesentlich verschieden ist von allen mechanischen Geschehnissen. Die Merkwürdigkeit liegt darin, daß der Mensch die Geschehnisse der Außenwelt zunächst nach einer Analogie, allerdings einer abstrakt umgeformten Analogie denkt, dann aber wiederum die Innenwelt nach Analogie jener abstrahierten äußeren Tatbestände.

Ich fasse also das die Individualität fundierende Leben weder als Räumlichkeit noch als Bewußtsein, sondern als ein

„Drittes", das wir nur in den Formen des Raumes und des Bewußtseins vorfinden, das wir jedoch als etwas davon Unterschiedenes denken müssen.

4. Das Verhältnis von „Physischem" und „Psychischem". Indem ich das Ich oder das sich im Ich auswirkende Leben als eine in der Zeit verlaufende Wesenheit auffasse, die sich im Leibe verräumlicht und bei deren Störungen das Bewußtsein aufleuchtet, gewinnt auch ein in der Philosophie viel umstrittenes Problem ein neues Gesicht: das Problem des Verhältnisses zwischen Physischem und Psychischem.

Dieses Problem ist vor allem dadurch so außerordentlich erschwert worden, daß die Begriffe Physisch und Psychisch an einer prinzipiellen Unklarheit leiden. Bei der Verschwommenheit, in der sie vielfach gebraucht werden, ist natürlich über ihr Verhältnis nichts Sicheres auszumachen. Unter dem Begriff des Physischen faßte man nicht nur das Materielle des Leibes, sondern auch alle Lebensvorgänge, die nicht ins Bewußtsein hineinragen, mit, wodurch der Begriff des Physischen über den Begriff des Materiellen hinaus bereits stark ausgeweitet ist. — Noch größere Unklarheit besteht über den Begriff des „Psychischen". Wenn man heute es auch zunächst als „Bewußtsein" faßt, so erweitert man es doch so, daß man auch ein „unbewußtes Psychisches", d. h. eigentlich ein „unbewußtes Bewußtsein" annimmt, also ein Gebilde von sehr zweifelhafter Klarheit, das höchstens als Fiktion Geltung haben kann. Daß es sehr schwer ist, zwei so unmögliche Wesenheiten zusammenzubringen, ergibt sich von selbst. Man konstruierte zu diesem Zwecke einen Parallelismus, bei dem einem physischen Kausalnexus (von, nebenbei gesagt, noch recht mangelhafter Geschlossenheit) eine psychische Reihe parallel laufen soll, deren Unbeweisbarkeit und Lückenhaftigkeit ebenso groß ist wie ihre Überflüssigkeit, da sie ja nicht in den als geschlossen gedachten physischen Kausalzusammenhang eingreifen soll. Wenn ich im Gleichnis bleiben darf, so kommt diese Hypothese auf etwas Ähnliches hinaus, als wollte man, um das Aufglühen des elektrischen Stromes bei Unterbrechung zu erklären, eine latente

Lichtparallele für den gesamten übrigen Strom annehmen. Andererseits aber ist auch die Annahme einer „Wechselwirkung" zwischen den so einander entgegengesetzten Wesenheiten unmöglich, da natürlich nicht im geringsten einzusehen ist, wie das „Bewußtsein" den Leib beeinflussen soll.

Durch unsere bisherigen Erörterungen nun werden wir zu einer anderen Sonderung der Phänomene geführt: Statt zwischen Physischem und Psychischem unterscheide ich zwischen Materie und Leben, wobei ich unter Leben die formenbildende Wirksamkeit verstehe, die, indem sie die Materie durchdringt, den Leib mit seinen Organen entwickelt, worin bei Störungen und bei Kollisionen mit der Außenwelt, Bewußtseinsphänomene auftreten. Will man eine Illustration, so stelle man sich das Leben unter dem Bilde eines elektrizitätsähnlichen Stromes vor, der die Materie formt und unablässig die Formen neu aufbaut, an sich unbewußt ist, jedoch bei Störungen, wie der elektrische Strom bei Unterbrechungen Lichterscheinungen, die Bewußtseinsphänomene hervorbringt. Da diese mannigfachen Störungen in einem Zentralorgan zusammengefaßt werden, so entsteht statt eines irregulären Lichtgefunkels so etwas wie eine kontinuierliche Helle. Im Zusammenhang des Lebens sind diese Funken nur die Signale, nach denen sich die unbewußt wirkende, formende Wesenheit richtet. Von Wirkung allein des Bewußtseins auf den Körper kann so wenig die Rede sein, als ein Lichtsignal an einem Bahnkörper etwa die Umleitung der Züge selber schafft. Das Licht ist nur ein Teil in einem größeren Zusammenhang wie hier das Bewußtsein im Zusammenhang des Lebens.

An sich hinderte nichts, das hier angenommene unräumliche „Leben" auch als „Geist" zu fassen, wenn nicht der Begriff des „Geistes" das Bewußtsein als Hauptsache einschlösse, während es für unseren Lebensbegriff nur nebensächlich ist. Außerdem ist der Begriff des Geistes zu sehr mit alten animistischen Vorstellungen verknüpft, als daß er für die Philosophie sehr brauchbar wäre. Auch der Schopenhauersche Begriff des „W i l l e n s" ist nur eine besondere Form des Lebens und ohne Notwendigkeit auf die Gesamtheit, ja darüber hinaus ausgedehnt

worden, wird also besser durch den Begriff des Lebens ersetzt. Außerdem ist es in der pessimistischen Schopenhauerschen Färbung stark subjektiv getrübt.

5. Vitalismus contra Mechanismus. Die hier verfochtene vitalistische Anschauung prallt natürlich gegen einen mächtigen Gegner, der in wohlgeschienter Phalanx gerüstet steht: den Mechanismus. Dieser will ja gerade die ganze Welt (unter Ausschluß der Kategorie des Lebens und der Individualität als eines selbständigen Agens) erklären, er will alles mit Hilfe rationaler Gesetze deuten, wie er sie im Anorganischen aufgewiesen hat. Die ungeheure Macht des Mechanismus beruht in seinen praktischen Erfolgen, da eine rationale Welt natürlich viel leichter zu beherrschen ist; und zu diesen praktischen Vorzügen kommen noch denkökonomische und ästhetische, denn sein System ist einfach und durchsichtig, vereinfacht die Welt durch seinen schematischen Kausalitätsbegriff, hat nicht solche irrationalen Abgründe und Hintergründe wie der Vitalismus. Auf diese Vorzüge gründet sich dann die unendliche Zuversicht, mit der er auch den Rest des Lebens sich zu unterwerfen beansprucht. Und in der Tat ist es ihm gelungen, selbst auf die Lebensvorgänge recht weithin seine Prinzipien anzuwenden. Darüber übersieht man nur allzu leicht, daß ihm einerseits die wichtigste Strecke des Weges noch zurückzulegen bleibt, und zweitens, daß seine Erklärungsprinzipien zwar praktisch brauchbar, aber doch längst nicht so sicher und geklärt sind, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

Die praktische Brauchbarkeit beruht vor allem in der Möglichkeit der Berechnung. Sie geht aber nur soweit, als die Welt rational ist. Sie hört auf, wo sie irrational wird, wo der Satz „causa aequat effectum" nicht mehr gilt. Ein Laplace der Menschheitsgeschichte ist noch nicht erschienen und wird nicht erscheinen, wenn auch zugegeben werden muß, daß auch die Menschheitsgeschichte in noch viel höherem Grade rationalisierbar und damit berechenbarer ist, als wir bisher annahmen. Man hat neuerdings immer energischer gegen die Ausdehnung des Mechanismus auf Gebiete, die nicht mechanisch zu begreifen sind

Einwände erhoben und hat eine ganze Reihe von Beweisen für die Autonomie des Lebens vorgebracht. Die Schwierigkeit liegt nur darin, wie das Leben die im Leibe wirksamen physikalischen und chemischen Erscheinungen benutzt. Ja, schon wagen sich offen ernstzunehmende Stimmen hervor, die da meinen, man könne die gesamte Welt mit mindestens dem gleichen Rechte, wonach man sie als „Allmechanismus" ansieht, auch als „Allorganismus" ansehen.

Es soll hier nicht gegen den Mechanismus als Forschungsprinzip polemisiert werden, es fragt sich nur, ob er für eine philosophische Deutung der Lebenserscheinungen ausreicht. Kann man auf sein „Haben" die praktische Brauchbarkeit setzen, so muß man doch auch darauf hinweisen, daß er, wenn wir unser unmittelbares Erleben befragen, für die Einsicht in menschliche Beziehungen gegen den Vitalismus im Nachteil ist.

Nicht nur der Umstand, daß man vom Mechanismus aus, d. h. aus physikalischen und chemischen Energien, niemals das Bewußtsein überhaupt erklären kann, auch der Inhalt dieses Bewußtseins zeugt für einen Vitalismus. Denn in unserem Bewußtsein erschließt sich uns ein beständig wirkendes Agens, das ganz anderer Natur ist als die physikalischen und chemischen Kräfte, das nicht einer mechanischen Notwendigkeit gehorcht, sondern auswählt und verwirft, sich erinnert und vorausdenkt. Das, was im Bewußtsein seiner selbst bewußt wird, ist stets zunächst das Leben und auch, wo die Inhalte des Bewußtseins rational sind, sind sie doch aus irrationalen Lebensvorgängen in deren Kollisionen mit Unlebendigem abstrahiert.

Zur Zeit stehen sich Vitalismus und Mechanismus als Gegner in unentschiedenem Kampfe gegenüber. Es liegt meist am Ausgangspunkt, ob der Forscher von der Beobachtung der anorganischen Welt oder von der Beobachtung der Innenwelt herkommt, für welche der beiden Deutungsmöglichkeiten er optiert.

6. Die Individualisiertheit des Lebens. Es erübrigt sich nun, den so erschlossenen Begriff des Lebens, als einer unendlichen, das Nichtlebendige (die Materie) durchdringenden Wirksamkeit, mit dem der Individualität zu vereinen. Es

hatte sich bereits ergeben, daß wir alles Leben individuell zu denken gewöhnt sind, daß aber trotzdem die Individualität nirgends scharf abzugrenzen war. Wir werden daher zu dem zunächst etwas paradox scheinenden Satze gezwungen, daß dasjenige, was wir als wirkendes Agens hinter den verschiedenen Erscheinungsweisen anzusehen haben, nicht selber individuell, sondern überindividuell ist. Das heißt mit anderen Worten: die Kategorie der Individualität ist nur der Welt des Bewußtseins angehörig, nicht aber auf die hinter diesen wirkende Wesenheit, sein „an sich": das Leben. Das Leben ist mehr als alle Individualität, ist ein metaphysisches Etwas, das sich unserem Bewußtsein zwar nur in individuellen Aspekten darstellt, dessen überindividuelle Zusammenhänge jedoch trotzdem aufzuzeigen sind. Über das Leben selbst können wir gar keine Aussage machen, wir kennen es nur in seiner Auswirkung in der Materie und im Bewußtsein. In beiden Fällen erscheint es als individualisiert. Es wäre daher naheliegend, das Individuelle bloß dem Bewußtsein zuzuweisen, wie das vielfach geschehen ist, aber unser Bewußtsein zwingt uns dazu, auch nichtbewußte Individualitätsformen anzunehmen, und so erscheint doch auch das wirkende Wesen selbst individualisiert. Andererseits wirken aber individuelle Formungen auch über die fürs Bewußtsein sich abgrenzende Individualität hinaus, greifen aber in fremde Individualitäten ein, und so scheint wieder das Leben über alle individuellen Grenzen hinwegzufluten, bei aller Individualisiertheit dennoch nicht bloß individuell sich zu betätigen. Wir stehen hier vor einer merkwürdigen Antinomie und werden Zurückhaltung üben müssen. Wir können nur sagen, daß unsere Individualität sowohl nach ihrer leiblichen wie nach ihrer Bewußtseinsseite die Auswirkung eines Agens ist, das wir nur in seinen Betätigungen, nicht aber seinem Wesen nach begreifen, das wir jedoch trotzdem als notwendige Denkunterlage erschließen müssen. Ob wir von einer Individualitas individuans sprechen dürfen, können wir nicht entscheiden. Richtiger wird es sein, von einer Vita individuans zu reden, wobei wir es offen lassen, wieweit das Leben „an sich" individualisiert ist. Es scheint mir jedoch nicht

angängig, mit den Upanishaden und Schopenhauer die Individualität bloß als Erscheinung aufzufassen, noch scheint es mir möglich, sie als Monade zu denken; es scheint mir richtiger, hier eine Grenze unseres Verstandes überhaupt festzustellen. Vom philosophischen Standpunkt aus ist die Frage, wieweit die Individualität nur Erscheinung, wieweit sie Wesenheit sei, nicht zu lösen, wir können nur feststellen, daß sich in ihr ein überindividuelles Wesen auswirkt, das zugleich allerdings der Urgrund aller Individualität ist. Es ist Sache metaphysischer Spekulation oder religiösen Glaubens, diese Grenzen zu überfliegen und entweder eine wesentliche Selbständigkeit des Individuums oder eine wesenhafte Identität mit der Gottheit anzunehmen. Die philosophische Forschung kann diese Dinge weder bejahen, noch verneinen.

III. Kapitel.

Die Individualität in der nichtmenschlichen Natur.

1. Das Problem. Ich war bei allen Erörterungen über die Individualität vom menschlichen Individuum ausgegangen, weil wir hier allein das Leben nicht bloß „von außen" nach seinen Wirkungen, sondern auch „von innen" in seinem Wirken beobachten können. Besteht nun Individualität im so gekennzeichneten Sinne auch außerhalb des Menschlichen, läßt sich diese Kategorie rechtmäßigerweise auf Nichtmenschliches anwenden? Daß man es beständig tut, ist noch kein zwingender Nachweis wirklicher Berechtigung; denn auch andere Kategorien pflegen irrtümlich angewendet zu werden. In der neueren Psychologie nennt man die nichtrationale Anwendung der Individualitätskategorie gewöhnlich „Einfühlung" und hat in jüngster Zeit energisch begonnen, diesen Akt zu analysieren.

Unser Problem an dieser Stelle ist nicht die psychologische Zergliederung des Aktes selbst, sondern die kritische Nachprüfung der Grenzen, innerhalb deren er wirkliche Erkenntnis erschließt. Vielfach nämlich wird er ohne jede Rücksicht auf seinen Erkenntniswert im ästhetischen Erleben betätigt; doch wäre es ganz irreführend, aus der ästhetischen Wirkung einen Rückschluß auf den logischen Wert zu machen.

Eine übertriebene Skepsis dagegen ist es, wenn man den Erkenntniswert der Einfühlung in andere Menschen aus prinzipiellen Gründen bestreitet. Die papierne Philosophie des Solipsismus irrt, wenn sie meint, wir hätten kein unmittelbares Wissen um fremde Individualitäten. Schon lange ehe ein Kind „ich" zu sagen vermag, lange, ehe es sich eines Unterschiedes von anderen bewußt sein kann, versteht es den zornigen Blick und das freundliche Lächeln eines anderen, eben weil das Selbst,

das der Solipsismus für das einzige in der Welt zu halten vorgibt, gar nicht abtrennbar ist von anderen Ichen, sondern nicht nur sein eigenes, nein auch fremdes Erleben ganz unmittelbar miterlebt. Ja, es ist die Setzung des eigenen Ich sicherlich später als die Setzung von Fremdichen. Wir kommen nicht vom Ich zum Du, sondern vom Du zum Ich. Und zwar wird nicht nur andermenschliches Leben überhaupt, sondern auch seine spezifischen Formen werden in der Einfühlung richtig erfaßt, wofür die praktische Bewährung der einfühlenden Stellungnahmen der beste Beweis ist.

2. Unkritische und kritische Anthropomorphisierung. Bedenklicher steht es mit einer Übertragung der Kategorie der Individualität auf nichtmenschliche Wesen. Hier ist scharf zu scheiden zwischen unkritischer und kritischer Übertragung. Jene will ich auch als unberechtigten Anthropomorphismus bezeichnen, die zweite, die kritische Übertragung, wird eingehend geprüft werden müssen.

Zunächst etwas über den unkritischen Anthropomorphismus! Weil er von Kindern und primitiven Menschen beständig und an falscher Stelle geübt wird, ist die Übertragung der Individualitätskategorie auf nichtmenschliche Seinsformen ganz in Verruf gekommen, und man sieht es gerade als Kennzeichen echter Wissenschaftlichkeit an, daß womöglich alle Lebewesen als Maschinen gedacht werden. Indessen heißt das, eine Dogmatik treiben, wie nur je Theologen es mit der Bibellehre getan haben.

Zugegeben werden muß jedenfalls, daß der naive Mensch überallhin die aus innerster Erfahrung stammende Kategorie der Individualität überträgt, und daß er erst allmählich zur Vorsicht in dieser Hinsicht erzogen werden muß. Der primitive Mensch belebt und beseelt alles in der Welt; im Brausen des Windes wie im Zucken des Blitzes, im Tiere wie in der Pflanze vermutet er menschenähnliche Wesen mit individueller Wirksamkeit. Gewiß ist diese Individualität sehr dürftig, doch schreibt man den in die Dinge gedachten Dämonen immerhin bestimmte böse oder gute Willensregungen zu; eine wirkliche Personifi-

zierung solcher nichtmenschlichen Wesen tritt erst dort auf, wo die vagen Dämonengestalten sich zu Göttern verdichten. Bis in die geistig höchststehenden Religionen und in die Philosophie hinein wirkt dieser unkritische Anthropomorphismus nach, wenn das „Schicksal", die „Vorsehung", „Gott" und andere Gedankengebilde nach Art der naiven Vermenschlichung vorgestellt werden.

Gegenüber der unkritischen Anthropomorphisierung, die eine unbegründete Deutung nichtmenschlichen Lebens nach menschlichem Muster ist, gilt es mit Vorsicht zu ermitteln, wieweit wir ohne jede Gewaltsamkeit berechtigt sind, unsere Kategorie der Individualität, so wie sie sich unserer Analyse darstellte, auf Nichtmenschliches zu übertragen. Und zwar gilt es zu erörtern, ob wir mit einigen neueren Philosophen berechtigt sind, auf gewisse, vom menschlichen Standpunkt aus zunächst nicht individuell erscheinende Komplexe doch die Kategorie der Individualität anzuwenden.

Da die Einfühlung direkt auf das „Innenleben" abzielt, dieses mit dem Verstand jedoch höchstens durch Analogie erschlossen, aber niemals als sicher erwiesen werden kann, so muß die kritische Verwendung des Individualitätsbegriffes sich nach anderen Hilfen umsehen. Diese bietet uns der körperliche Organismus. Wir werden uns demnach nur dort als zur Übertragung des Individualitätsbegriffes berechtigt ansehen, wo eine der menschlichen analoge körperliche Organisation der gefühlsmäßigen Anthropomorphisierung nachprüfbare Stützen bietet.

3. Die körperliche Individualität der Tiere. Die Frage, ob den Tieren Individualität im menschlichen Sinne zukommt, ist nicht ohne weiteres mit ja oder nein zu beantworten. Gewiß, für die Wirbeltiere z. B. kann man sie ungefähr bejahen, sie ist sogar weit größer als die wesentlich auf Gattungen eingestellte rationale Zoologie annimmt; man frage nur bei Leuten an, die Tiere nicht bloß durch rationale Brillen betrachten, sondern wirklich mit Tieren leben, ob Tiere Individualität haben! Jeder Sportsmann oder Züchter kann

da treffliche Auskunft geben über die unübersehbaren Variabilitäten „derselben" Gattung, von denen gar mancher Gelehrte nichts ahnt! Es gibt jedoch animalische Wesen genug, bei denen von Individualität im menschlichen Sinne nicht die Rede sein kann, wo zum mindesten die Kategorie Individualität sich bedeutende Erweiterungen gefallen lassen muß.

Ich betrachte, da sie allein exakt zu studieren ist, zuerst die körperliche Individualität. Und zwar unterscheide ich drei Arten der Individualität im Tierleben: Individualitäten erster Ordnung, die sich bei den einzelligen Wesen, den Protisten, finden, Individualitäten zweiter Ordnung (oder Personen), die durch Zusammenschluß vieler Zellen mit verteilter Arbeitsleistung gekennzeichnet sind, und Individualitäten dritter Ordnung oder Stöcke, in denen die Personen sich zusammenschließen, und zwar so, daß jede Person zwar eine gewisse Lebenseinheit bewahrt, dabei jedoch in ihren Lebensbedürfnissen auf die Gesamtheit angewiesen bleibt. — Diese Einteilung kann natürlich noch erweitert werden. So läßt sich zwischen die erste und zweite Ordnung noch die Protistenkolonie als Zwischenstufe einschieben. Häckel unterschied sogar 6 Ordnungen. Für unsere Zwecke mag die obige Einteilung genügen.

Nun ist offenbar, daß die Kategorie der Individualität, wenn sie diese Lebensformen mit umspannen soll, stark modifiziert werden muß. Zwar konnten wir schon früher zeigen, daß die Merkmale der Einheit im simultanen wie im sukzessiven Sinne und der Selbständigkeit nur sehr relativ gelten, in Anwendung auf die Individuen erster und dritter Ordnung gewinnen sie jedoch ein neues Gesicht.

Die Einheit des Organismus erscheint auf den ersten Blick vielleicht bei den Protisten größer als beim Menschen. Indessen können wir bis heute nur sagen, daß wir keine kleineren Einheiten kennen, daß jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß die Zellen sich aus noch kleineren Einheiten aufbauen, so daß auch die Einheit der Protisten relativ wäre. Dazu kommt, daß in sukzessiver Hinsicht die Einzelligen keineswegs einheitlich sind, sondern sich schier ins Unendliche zu spalten vermögen, so daß

man nicht weiß, soll man hier von einem oder von vielen Individuen sprechen.

Auch bei den Individuen zweiten Grades, zu denen der Mensch gehört, hat doch die Individualität nicht überall dieselben Formen wie bei ihm. Die simultane Einheit ist vielfach weit lockerer. Bei manchen Wirbellosen, Strudelwürmern z. B., können die Teile eines zerschnittenen Tieres sich wieder zu ganzen Individuen regenerieren, so daß wir vor ähnlichen Problemen stehen wie bei den Protozoen. Oft ist auch kaum zu entscheiden, ob es sich um ein Organ oder ein selbständiges Individuum handelt: der Hectocotylusarm mancher Tintenfische kann fast für ein selbständiges Tier nach seinen Leistungen gelten. — Auch die sukzessive Einheit ist oft problematisch. Sehr merkwürdig ist z. B. beim Polypen der Wechsel zwischen seßhaften Polypen und frei schwimmenden Quallen. Die Wandlungen der Insekten sind besonders bekannt, weshalb ja der Schmetterling zum Symbol der menschlichen Auferstehung geworden ist.

Noch schwieriger wird die Frage nach der Einheit bei den Individuen dritten Grades, den Stöcken. Diese setzen sich zwar aus scheinbar für sich lebensfähigen „Personen" zusammen, indessen sind zahlreiche, bei Individuen zweiten Grades individuelle Verrichtungen, wie die Fortpflanzung, nicht mehr Sache der Personen, sondern des Stockes, so daß nicht die Personen, sondern die Stöcke sich fortpflanzen.

Auch im Hinblick auf den Zusammenhang mit dem Nichtindividuellen sind die nichtmenschlichen Individuen nicht dem Menschen gleich. Die Abhängigkeit vom umgebenden Raum, den Nahrungsverhältnissen usw. ist vielfach weit größer als beim Menschen. Manchen Wassertieren fehlt sogar die Fähigkeit der Lokomotion. Die Erscheinungen des Parasitismus, der Symbiose, der Synöcie kennzeichnen einen weit höheren Grad der Abhängigkeit von außerindividuellen Faktoren als sie beim Menschen besteht. Die „Individualität dritter Ordnung" ist sogar im Hinblick auf die Selbständigkeit eher ein Rückschritt. Die in „Stöcke" eingehenden Einzelwesen sind in der Regel weit unselbständiger als die Individuen zweiter Ordnung.

Bei den staatenbildenden Insekten sind die meisten Personen von der Fortpflanzung ganz ausgeschlossen; diese ist sozusagen Sache der Gemeinschaft, so daß sich, streng genommen, nur diese fortpflanzt. Auch ist innerhalb der Gemeinschaft der Konkurrenzkampf der Individuen ganz ausgeschlossen; es besteht eine Solidarität wie sonst nur noch zwischen Mutter und Jungen. Manche Personen, bei den sklavenhaltenden Ameisen z. B., haben sogar die Fähigkeit der selbständigen Ernährung eingebüßt, so daß sie, wenn sie nicht gefüttert werden, selbst bei reichlich vorhandener Nahrung zugrunde gehen. Da aber solche Funktionen, die bei den Personen Sache des Individuums sind, wie Fortpflanzung und zum Teil auch die Ernährung, bei den Stöcken von der Gesamtheit übernommen werden, so ist es möglich, die Mitglieder des Stockes zu einer körperlichen Individualität zusammenzufassen.

Man sieht also, der Mensch und die ihm ähnlichen tierischen Wesen vertreten in körperlicher Hinsicht nicht die Individualität überhaupt, sondern nur eine Form derselben, die, wie wir sahen, wesentlich durch ihr Bewußtsein gekennzeichnet ist, obwohl die Individualität und das Leben stets mehr umfassen als das Bewußtsein. Die Frage, ob wir auf das nichtmenschliche Leben den menschlichen Individualitätsbegriff übertragen dürfen, ist also vor allem eine Frage nach dem Bewußtsein dieses Lebens.

4. Das Problem des nichtmenschlichen Bewußtseins. Die Frage nach dem Bewußtsein bei den Tieren geht nicht bloß dahin, ob diese überhaupt Bewußtsein haben, sondern auch dahin, ob sie das gleiche Bewußtsein haben wie der Mensch. Das erfordert jedoch eine genauere Analyse des spezifisch menschlichen Bewußtseinslebens.

Nicht immer ist beachtet worden, daß der Mensch nicht bloß ein Bewußtsein hat, sondern daß sich sein Bewußtsein gleichsam auf zwei Ebenen abspielt, daß sich über einem primären Bewußtsein ein Zentralbewußtsein aufbaut, das innerhalb des primären Bewußtseins eine Auswahl und Zusammenfassung vornimmt, die oft allein als Bewußtsein schlechthin bezeichnet wird. Derartiges ist in der herkömmlichen Unterscheidung

zwischen Perzeption und Apperzeption, zwischen Randbewußtsein und Fokalbewußtsein gemeint. Nur was in dieses Zentralbewußtsein eingeht, pflegt man als Bewußtsein schlechthin gelten zu lassen, ja zuweilen hat man dem Primärbewußtsein, der Empfindung, den Bewußtseinscharakter ganz abgesprochen. Das scheint mir jedoch zuweit gegangen. Wenn wir in eine Landschaft blicken, so perzipieren wir zwar eine Menge Einzelheiten, wir apperzipieren sie jedoch nicht. Das heißt nicht, daß die Einzelheiten völlig unbewußt wären, es heißt nur, daß sie nicht gesondert in das Zentralbewußtsein aufgenommen werden. Ebenso reagieren wir, während wir arbeiten, auf eine Menge von Reizen (wir verjagen z. B. eine Fliege), ohne daß unser mit anderen Gedanken beschäftigtes Zentralbewußtsein etwas davon merkte. Da wir jedoch dort die Einzelheiten der Landschaft, hier das Verjagen der Fliege nachträglich ins Zentralbewußtsein ziehen können, so beweist das, daß jene Vorgänge keineswegs ganz unbewußt waren, sondern daß sie wohl bewußt waren, ohne in das Zentralbewußtsein einzugehen. Dieses Zentralbewußtsein kommt durch Zusammenfassung vieler gleichzeitiger und vergangener primärer Bewußtseinsinhalte zustande. Bietet man der Seele hartnäckig nur einen Inhalt dar, so hört jedes Zentralbewußtsein auf: es tritt die Hypnose ein. Stellen wir uns ein Seelenleben vor, das in Bruchteile von Sekunden zerschnitten wäre, so, daß jedes Sekundenbruchteil nur das in ihm Geschehende bewußt erlebte, alles andere aber radikal vergäße, so hätten wir zwar ein Bewußtsein, aber keines, das sich dem menschlichen vergleichen könnte. Denn dieses baut sich vielmehr auf Erinnerungen auf, auf der Zusammenfassung sukzedierender Inhalte.

Die Frage, ob wir den Tieren Bewußtsein zuschreiben dürfen, verengert sich daher auf die andere, ob wir den Tieren ein Zentralbewußtsein zuschreiben dürfen, wie dem Menschen. Denn das menschliche Bewußtsein braucht ja nicht die einzige Bewußtseinsform zu sein. Wir können das um so mehr annehmen, weil auch der Mensch nicht immer über dies Zentralbewußtsein verfügt, sondern zeitweise (in Dämmerzuständen, bei höchster

Ermüdung usw.) ein anderes, diffuseres Bewußtsein in ihm auftritt.

Welche Anhalte haben wir nun zur Nachprüfung jener Fragen? Der physiologische Apparat des Bewußtseinslebens beim Menschen ist gekennzeichnet durch ein kompliziertes peripheres Nervensystem und eine starke Entwicklung des Großhirns. Jenes pflegt man als Voraussetzung einer Zentrationsfähigkeit der simultanen Eindrücke, dieses als Voraussetzung der Wiederbelebung vergangener, sukzedierender Eindrücke anzusehen. In der Tat ist das menschliche Bewußtsein in hohem Grade der Zusammenfassung simultaner und sukzedierender Faktoren fähig, die es allerdings „monarchisch" einordnet, so daß nur ein jeweils wichtiger in den Vordergrund tritt und sich in Handlungen umsetzt. Ein Teil der Körperzellen spezialisiert sich also ganz auf die Bewußtseinsleistung, die Leitung nach der Zentralstelle, respektive die dort stattfindende Verarbeitung der vielen primären Zuleitungen. Wir werden daher ein Bewußtsein, das dem menschlichen ähnlich wäre, nur bei solchen Tieren voraussetzen dürfen, die eine ähnliche Nervenorganisation haben wie der Mensch.

5. Die Organisation des Nervensystems bei den Tieren. Prüfen wir nun die Organisation nichtmenschlicher animalischer Wesen auf diese anatomischen Voraussetzungen eines Bewußtseinslebens hin, so zeigt sich, daß wir zwar bei den meisten höheren Tieren eine Zentralisation des Nervensystems haben, daß jedoch bei den niedersten Tieren eine solche nicht nachzuweisen ist. Die Neuronen verteilen sich einigermaßen gleichmäßig über den Körper des Tieres; wir haben eine diffuse Anordnung, so etwa bei den Zölenteraten. Daneben unterscheidet man die kompakte Form des Ganglionnervensystems, wo sich die Zellkörper der vermittelnden und effektorischen Neuronen auf enge Gebiete, die sogenannten Ganglienknoten, beschränken, während die rezeptorischen Neuronen von der Peripherie her ihre Außenfortsätze in die Ganglien hineinsenden. Bei derartigen Nervennetzen breitet sich die Erregung nur langsam und örtlich beschränkt aus. Erst von den

Plattwürmern an aufwärts kann man von einer Zentralisation sprechen, deren Organ sich freilich zunächst noch durch den ganzen Körper erstreckt, sich bei höheren Formen jedoch im Kopfende konzentriert, das bei der Fortbewegung vorangeht und den Mund enthält. So bildet sich, da auch die Hauptsinnesorgane hierher verlegt sind, an dieser Stelle ein Gehirn. Aber auch wo man von Gehirnbildung sprechen kann, bestehen ganz gewaltige Unterschiede. Ein Forscher urteilt, daß das Gehirn der Wespe von dem der Heuschrecke so verschieden sei, wie das des Menschen von dem des Frosches. Beim Maikäfer beträgt das Gehirngewicht $^1/_{3500}$ der Körpermasse, beim Schwimmkäfer Dytiscus $^1/_{4300}$, bei der Arbeitsameise dagegen $^1/_{286}$, bei der Arbeitsbiene sogar $^1/_{174}$. Während bei den Wirbellosen das Gehirn auf der Bauchseite liegt, befindet es sich bei Mantel- und Wirbeltieren auf der Rückenseite. Bei letzteren gliedert es sich in Gehirn und Rückenmark, eine Teilung, die jedoch äußerlich bleibt, so daß man mit Recht einen Teil des Hirns auch als verlängertes Mark bezeichnet. Indessen bestehen auch unter den höheren Tieren noch gewaltige Unterschiede im Bau des Gehirns. Bei den Säugern wird das Neopallium von überragender Bedeutung. Indessen weder die absolute oder relative Größe des Gehirns, noch seine Furchung sind sichere Anzeichen für die Höhe der Intelligenz. Der Mensch hat weder ein absolut größeres Hirn als die übrigen Tiere, noch steht es zu seinem Gesamtgewicht in überragendem Verhältnis. Es beträgt im Durchschnitt 25 $^0/_{00}$ des Körpergewichtes, während es beim Klammeraffen 66 $^0/_{00}$ ausmacht.

Soviel etwa zur Skizzierung der anatomischen Tatsachen.

6. Das Bewußtsein der Tiere. Von der körperlichen Organisation aus lassen sich nun gewiß Schlüsse aufs Bewußtsein ziehen; wir müssen uns jedoch hüten, nach dem Fehlen eines besonderen Organs ohne weiteres auch den Ausfall der Funktion anzunehmen. So wenig wie man bei Tieren, die kein besonderes Auge haben, darum den Mangel des Lichtsinnes annehmen darf, so wenig darf man aus dem Fehlen eines Zentralnervensystems schließen, daß das Tier keinerlei Gesamtbewußt-

sein habe. Es hat vermutlich nur ein anderes Bewußtsein. Wieweit überhaupt Bewußtsein vorhanden ist, ist natürlich genau nicht nachzuweisen. Die meisten neueren Forscher neigen bei ihrer Vorliebe für den Mechanismus dazu, die Bedeutung des Bewußtseins herabzusetzen, und gehen unserer Meinung nach darin zu weit. Mir scheint es durchaus berechtigt, überall dort, wo eine zentrierte Nervenorganisation besteht, auch ein zentriertes Bewußtsein anzunehmen, das freilich außerordentlich dumpf und nicht nach Analogie des menschlichen zu denken ist. Hier steht nur in Frage, wieweit wir in der Tierwelt ein Bewußtsein der Individualität anzunehmen haben.

Setzen wir überall dort, wo wir Neuronen finden, ein Bewußtsein voraus, so ist eine Trennung zwischen Gegenstandsbewußtsein und emotionalem Bewußtsein nur dort (und zwar als völlig dumpf) anzunehmen, wo Trennung zwischen rezeptiven und effektorischen Nerven vorliegt. Auch bei den höchsten Tieren ist jedoch die Trennung zwischen Gegenstandsbewußtsein und emotionaler Reaktion weit weniger klar als beim Menschen. Es hat also kaum einen Sinn, zwischen emotionalem Bewußtsein und geistigem Besitz zu unterscheiden. Erst bei den Säugern dürfen wir einigermaßen klare Vorstellungen annehmen. Hier besteht ohne Zweifel sogar eine Art von Innenbild des Ich; der Hund fühlt sich sichtlich geschmeichelt, wenn er gelobt wird, wie auch sonst Ehrgeiz und Eitelkeit bei Tieren sich zeigen, was auf Erleben der eigenen Individualität hinweist. Spielen manche Tiere doch sogar angenommene Rollen. — Auch individuelle Außenbilder muß man bei Tieren annehmen. Überall, wo monogamische Paarung besteht, muß Sinn für fremde Individualität sein. Und der Hund, der von Menschen so scharfe individuelle Außenbilder besitzt, daß er seinen Herrn nach langer Trennung wiedererkennt, vermag sicherlich auch seinesgleichen genau zu individualisieren.

7. Das Individualitätsbewußtsein der „Stöcke". Ein besonderes Problem bietet die bewußte Individualität bei den Individuen dritter Ordnung, den „Stöcken". Es gibt da Erscheinungen, die gelegentlich sogar von einem

einheitlichen „Geist des Bienenstockes" haben sprechen lassen. Es läßt sich ein einheitliches Handeln der Einzeltiere feststellen, das den Rückschluß auf eine gemeinsame Bewußtseinseinstellung nahelegt. Nun haben wir in den Stöcken gewiß keine Organisation, die eine überindividuelle Analogie zum Zentralnervensystem abgäbe, immerhin besteht jedoch eine zwischenindividuelle Verständigung: eine Sprache. Es ist allerdings keine Gehörs-, sondern eine Tast- oder Geruchssprache, die besonders von den Ameisen zur zwischenindividuellen Beziehung verwandt wird. Diese „Fühlersprache" dient zunächst zum gegenseitigen Erkennen der oft nach Hunderttausenden zählenden Mitglieder der Kolonie. Es scheint vor allem der Geruch der Speicheldrüsensekrete zu sein, der bei Bienen wie Ameisen als Erkennungszeichen für die Staatsbürgerschaft dient. Durch Betrillern mit den Fühlern vermögen sich diese Insekten ihre Wahrnehmungen und Affekte mitzuteilen. So treiben die Soldaten der Termiten die Arbeiter zur Tätigkeit an usw.

Kann man hier von einem einheitlichen „Überbewußtsein" des Stockes sprechen? Gewiß ist die Einheitlichkeit geringer als sie dort ist, wo ein Zentralnervensystem die einzelnen Zellgruppen zusammenfaßt, auch ist die Weise der Vereinheitlichung eine andere; aber eine Vereinheitlichung ist auch hier vorhanden. Vergegenwärtigen wir uns nun, was wir früher fanden, daß auch innerhalb der Person das Zentralbewußtsein keineswegs ein Gesamtbewußtsein ist, daß vielmehr nur ein sehr geringer Teil der körperlichen Reizungen ins Zentralbewußtsein gelangt und dort gesondert apperzipiert wird, so kann man doch auch hier von einem vereinheitlichenden Bewußtsein sprechen, das allerdings auf mehrere Personen verteilt ist. Und indem vermittels des Nestgeruchs die Individuen sich doch als Glieder einer Einheit empfinden, kann von einem Individualitätsbewußtsein gesprochen werden, das zwar von dem menschlichen verschieden ist, aber doch als Individualitätsbewußtsein gelten muß.

8. Die Individualität der Pflanze. Es fragt sich nun, ob man auch bei den Pflanzen, an deren leiblicher

Individualität nicht zu zweifeln ist, von bewußter Individualität in irgendeinem Sinne sprechen kann, was von der Mehrzahl der Forscher natürlich ohne weiteres abgelehnt wird. Indessen mehren sich in neuester Zeit die Denker, die doch von einem psychischen Leben der Pflanze zu sprechen geneigt sind. Da man inzwischen unzweifelhafte „Sinnesorgane": Augen, Fühlpapillen und statische Organe nachgewiesen hat, da auch für die Reizleitung Organe aufgezeigt sind, die Bewegungen einleiten, so fällt der Einwand, es fehle ganz an körperlichen Unterlagen für ein Bewußtseinsleben, fort. Immerhin werden wir jedoch das vegetative Bewußtsein, zu dessen Annahme wir mindestens ebenso berechtigt sind wie zu dessen Ablehnung, noch weniger dem menschlichen analog denken dürfen als das tierische. Vor allem tritt ein Faktor, der bei den Tieren das Individualitätsbewußtsein stark ausprägen muß, sehr zurück: die Lokomotion. Das Bewußtsein der Individualität läßt sich beim Tiere auch biologisch als nützlich erweisen, während für die Pflanze ein solcher Nutzen jedenfalls unendlich geringer wäre. Wenn man also auch Empfindung und Gefühl der Pflanze hypothetisch zusprechen kann, von einem Zentralbewußtsein und damit einem Individualitätsbewußtsein im menschlichen Sinne kann jedenfalls nicht die Rede sein.

Einen raschen Seitenblick nur in ein Gebiet, das man gemeinhin vom Leben auszuschalten pflegt: in die Welt der Kristalle. Kann man auch auf sie die Kategorie der Individualität übertragen? Sicherlich kaum im Sinne einer Bewußtseinsindividualität, wenn man nicht einem rein spekulativen Panpsychismus huldigt. Ist es jedoch nicht möglich, eine leibliche Individualität ihnen zuzusprechen? Handelt es sich, wenn man vom „Wachsen" der Kristalle spricht, nur um eine Metapher? Seitdem neuere Forscher eine bedeutsame Restitutionsfähigkeit der Kristalle nachgewiesen haben, darf man die Frage wenigstens aufwerfen. Sie irgendwie zu entscheiden, ist hier nicht der Ort.

9. Überindividuelle Wesenheiten. Wenn wir zugeben, daß es untermenschliche Individualitäten gibt, Individualitäten von anderer Art als die menschlichen, so darf auch die Frage nach übermenschlichen Individualitäten aufkommen. Ich meine diesen Begriff nicht im Sinne Nietzsches, sondern

eher in dem Fechners, wie ihn viele neuere Philosophen wieder aufgenommen haben, im Sinne also einer höheren Einheit, innerhalb deren der Einzelmensch keine andere Rolle spielte als eine beliebige Zelle innerhalb des menschlichen Organismus, die nicht teil hat an dem Zentralbewußtsein. Ob wir, wie Fechners kühne Phantasie wollte, in den Planeten solche übermenschlichen Organismen zu sehen haben, liegt außerhalb unserer Entscheidung. Eher jedoch ist die Frage zu erörtern, ob wir nicht in sozialen Gruppen, vor allem im geordneten Staate eine übermenschliche Individualität zu sehen hätten.

Die Analogie zwischen Staat und Organismus ist oft genug gemacht worden. Sie läßt sich jedoch mehr vertiefen, als es gewöhnlich geschieht, wenn man nicht bloß die menschliche Individualität als einzige Möglichkeit ansieht, und wenn man diese vor allem etwas besser analysiert, als das gemeinhin geschehen ist. Ich habe bereits oben darauf hingewiesen, daß die menschliche Individualität keineswegs so rational einheitlich, geschlossen und konstant und vor allem nicht so bekannt ist, wie meist bei jenen Analogien vorausgesetzt wird. Aus diesem Grunde glaubte ich oben, das Wesen der Individualität durch Analogie des Staates erhellen zu können, statt die Erhellung auf umgekehrtem Wege, wie es meist geschieht, zu suchen.

Wir können aber auf jeden Fall vom Staate als einer Individualität sprechen, wenn wir nicht die Individualität „zweiten Grades", der Person, sondern die Individualität dritten Grades, die des „Stockes" heranziehen. Läßt sich der menschliche Staat ebenso wie der Ameisen„staat" physisch als Individuum fassen? Was uns in diesem Falle dazu berechtigte, war nicht sowohl der Umstand gemeinsamer Abstammung, als daß die Fortpflanzung und zum Teil die Ernährung Sache der Gesamtheit waren und daß viele Mitglieder der Gemeinschaft von der Fortpflanzung ausgeschlossen waren. Nun ist zuzugeben, daß in dieser Hinsicht der menschliche Staat nicht so vereinheitlicht ist wie die Insektenstaaten, obwohl ein Ausschluß von Individuen von der Fortpflanzung (freiwilliges oder erzwungenes Zölibat) auch in menschlichen Staaten vorkommt. Aber über die physische Fort-

pflanzung hinaus wäre doch außerhalb des Staates eine Aufzucht der Kinder, ja die eigene Ernährung, den meisten Menschen ganz unmöglich, ebenso wie innerhalb unserer Kultur auch die Ernährung nur scheinbar von den Individuen allein geschieht, in Wahrheit nur im Zweckverband der Gesamtheit möglich ist.

Mag jedoch in leiblicher Hinsicht die Einheit des Menschenstaates geringer sein als die in Insektenstaaten, so ist sie in geistiger Hinsicht weit größer. An Stelle der Geruchssprache ist eine Gehörs- und Gesichtssprache getreten, die eine außerordentlich große Vereinheitlichung gestattet. Wir haben eine überindividuelle Zentralisation, die sogar der der „Personen", der Individuen zweiten Grades, nicht nachsteht. Die Telegraphenleitungen und Eisenbahnen vertreten die Rolle der zentripetalen und zentrifugalen Nerven, die Behörden, Zeitungsredaktionen, Regierungen usw. übernehmen die Rolle der Gehirnzentren, die wiederum untereinander mannigfach zur Einheit verknüpft sind.

Erwägt man auch hier, daß bei den Individuen zweiten Grades kein Gesamtbewußtsein stattfindet in dem Sinne, daß die einzelnen Zellen oder Zellverbände etwa alle gleichmäßig teilhaben am Zentralbewußtsein, sondern daß das Wesen des einzelmenschlichen Zentralbewußtseins auch nur darin besteht, daß es Signale von den körperlichen Teilsystemen empfängt, und daß nach diesen Signalen ein einigermaßen einheitliches Handeln im Dienst der Daseinserhaltung zustande kommt, so verliert die Anwendung des Individualitätsbegriffs auf den Staat manches von seinem paradoxen Anschein. Auch innerhalb menschlicher Gesellschaften gibt es, wenn ich so sagen darf, ein überindividuelles Ichgefühl, überindividuelle Funktionen, einen überindividuellen geistigen Besitz, ein überindividuelles Innenbild, überindividuelle Außenbilder, ja sogar überindividuelle Objektivationen. Nur muß man die ganz unberechtigte Forderung fallen lassen, daß etwa alle Mitglieder der Gesellschaft an diesen Dingen gleichmäßig teil hätten; aber auch im Individuum zweiten Grades haben nicht alle Parteien gleichmäßigen Anteil an dem Zentralbewußtsein. So verteilt sich der überindividuelle geistige Besitz des Staates, die Wissenschaft z. B., auf viele Individuen,

die erst in ihrer Ergänzung eine gewisse überindividuelle Einheit konstituieren. Ebenso sind die Objektivationen der Gemeinschaft, z. B. die Kunst, zunächst Leistungen einzelner Menschen, sie werden aber zugleich repräsentativ für die Gesamtheit. Die Werke Molières oder Goethes sind nicht bloß Objektivationen von deren Einzelmenschlichkeit, sondern auch von der überindividuellen Gemeinschaft, der sie angehören, einer Individualität dritten Grades. Nur scheinbar redet in ihnen das Individuum, in Wahrheit sind sie Sprecher ihrer Kulturkreise und nur auf deren Basis überhaupt möglich.

Ich komme also doch zur Annahme eines überindividuellen Bewußtseins oder einer bewußten Überindividualität. Und doch habe ich oben die Hypothese mancher Philosophen, die einen einheitlichen überindividuellen Geist in alle Individuen hineinragen lassen wollen, abgelehnt. Das tue ich in der Tat und lege großen Wert auf die Unterscheidung. Das Gesamtbewußtsein jener ist eine apriorische Einheit, an der alle Individuen in relativ gleicher Weise teilhaben sollen, die Einheit ist eine rationale, eine „Idee". Eine solche geistige Einheit gibt es nicht. Das Überbewußtsein, von dem hier die Rede ist, ist nicht a priori, es ist ein Produkt der Rationalisierung, einer vorindividuellen, der Rasse, oder einer zwischenindividuellen, der gegenseitigen Angleichung. Es ist auch nicht rational in dem Sinne, daß alle Menschen in gleicher Weise daran Anteil hätten, vielmehr bestehen sehr große Verschiedenheiten. Die Einheitlichkeit und Gemeinschaft kommt nicht dadurch zustande, daß alle Menschen in gleicher Weise daran Anteil hätten, sondern gerade durch Ergänzung und Zusammenwirkung der Ungleichheiten. Es ist auch nicht überindividuell in dem Sinne, daß jede Individualität im Genus aufginge, nein, gerade durch Bewahrung der einzelmenschlichen Individualitäten und deren gegenseitige Ergänzung kommt eine Individualität höherer Ordnung zustande, die aber nicht Aufhebung aller niederen Individualität ist, sondern eine Individualität eigener Ordnung, die wenigstens zum Teil von einzelnen Menschen erfaßt wird und jedenfalls in ihrer Gesamtheit zu einheitlichen Auswirkungen führt.

Im Gegensatz zum Rationalismus also, der im Individuum immer das Genus betont, sehen wir auch im Genus vor allem die Individualität. Es gibt vielerlei überindividuelle Wesenheiten, solche, bei denen (wie in der Rasse) vorindividuelle Rationalisierung, solche, bei denen (wie im Staate) zwischenindividuelle Rationalisierung stärker wirksam ist, aber Individualcharakter haben auch sie. Wie bei den Einzelmenschen bilden sich auch solche überindividuellen Einzelheiten aus einer irrationalen Gegebenheit kraft einer Rationalisierung heraus, ohne doch den irrationalen Charakter ganz zu verlieren.

IV. Kapitel.

Zum Problem der Freiheit.

1. Freiheit und Individualität. Wenn ich das Problem der „Freiheit" hier aufnehme, so beabsichtige ich nicht, in all seine verschlungenen Winkelgänge hineinzuleuchten, ich möchte nur versuchen, mich des Individualitätsbegriffs, wie er sich bisher ergeben hat, als eines Ariadnefadens in diesem Labyrinthe zu bedienen.

Und zwar unterscheide ich drei verschiedene Formen des Freiheitsproblems, eine metaphysische, eine psychologische und eine ethische, die ich alle kurz behandeln werde, soweit einiges Licht von meinen Feststellungen darauf fallen kann. Denn das Problem der Freiheit ist mit dem Problem der Individualität untrennbar verknüpft, und es heißt, sich den Weg zur Lösung rettungslos versperren, wenn man sich nicht über diesen Begriff vorher klar geworden ist.

Frei sein kann nur ein Ich, ein Individuum. Es wäre sinnlos, irgendeinem toten Ding Freiheit zuzusprechen. Es ist irreführend, wenn die Frage nach der Freiheit der anorganischen Natur gegenüber aufgeworfen wird. Selbst wenn ein fallender Stein oder ein kreisender Planet nicht eindeutig in seinem Laufe bestimmt wären, wenn Möglichkeiten beständen, daß sie sich irgendwo so oder so bewegten, selbst dann wären sie nicht „frei". Freiheit meint nicht Undeterminiertheit, sondern Selbstdeterminiertheit. Der Begriff der Freiheit ist am Ich gewonnen, und er darf in die Welt nur insofern hineinverlegt werden, als man ihr irgendwie ichhaften Charakter zuschreiben kann. Nicht jedes Geschehen also, sondern nur das ichhafte, kann frei genannt werden. Nun ist unserer gesamten Anschauung nach das ichhafte Geschehen am reinsten offenbart im emotionalen

Leben, vor allem im Wollen; man kann das Ich überhaupt als Willen fassen, als ein Streben und Bedürfen, das, soweit es bewußt wird, sich als Wille offenbart. Infolgedessen sind Freiheit des Ich und Freiheit des Wollens gleichbedeutend; man kann auch sagen: nur dort, wo ein Wollen ist, kann von Freiheit gesprochen werden. Freiheit muß immer Willensfreiheit sein. Wenn also die Frage nach der metaphysischen Freiheit aufgeworfen wird, ist zunächst zu entscheiden, wieweit von einem Willen in der Welt gesprochen werden kann. Zwar wollte Schopenhauer ja auch im Fallen des Steines und im Brausen des Sturmes einen Willen sehen, soweit jedoch darf man sicherlich den Begriff des Willens nicht spannen, ohne ihn in seinem spezifischen Sinn aufzuheben; andererseits kann man auch aus dem Bewußtsein allein den Willen nicht erklären, sondern muß auf unbewußte Triebe und vitale Bedürfnisse zurückgehen, die mit dem Begriff des Lebens gegeben sind. Freiheit im metaphysischen Sinne ist nicht bloß Freiheit des bewußten Ich oder des bewußten Willens, sondern ist Freiheit des Lebens, jenes irrationalen, aber doch gerichteten Geschehens, das wir als eigene Kategorie und auch als eine eigene metaphysische Wirklichkeit anerkannten.

Das psychologische Freiheitsproblem ist dem metaphysischen gegenüber eine engere Fassung, wenn auch die ursprünglichere. Denn hierbei handelt es sich nur um den bewußten Willen, also ein Teilphänomen jenes gerichteten Wirkungszusammenhangs, als den wir das Leben erkannten. Und zwar fasse ich das psychologische Freiheitsproblem nicht als Freiheit des Bewußtseins, sondern als Bewußtsein der Freiheit. Denn dies Bewußtsein der Freiheit ist ein eigentümliches Phänomen, das nur aus der Irrationalität der Individualität und der jene einschränkenden Rationalisierung zu begreifen ist.

Die ethische Freiheit wiederum ist eine Einschränkung der psychologischen. Diese nämlich wird erst zur ethischen, wenn sich das Freiheitsbewußtsein auf Ziele richtet, die ethischer Art sind, d. h. die von überindividuellen Gesichtspunkten geleitet werden.

2. Die metaphysische Freiheit. Die metaphysische Fassung des Freiheitsproblems fragt in ihrer gröbsten Form, ob die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips irgendwelche Lücken aufweise, näher bestimmt, ob das Ich über die Kausalität erhoben sei; denn im Grund zweifelt ja niemand daran, daß die tote Natur determiniert ist. Indessen auch in der verengerten Form scheint mir die Frage undiskutabel. Die Gründe dafür, daß ein konsequenter Indeterminismus das Chaos bedeuten und vor allem gar nicht das leisten würde, was man von ihm verlangt, sind oft genug zusammengestellt worden.

Ich möchte daher das Problem etwas anders formulieren und zwar so, daß ich frage, ob das Ich derselben Kausalität unterliegt wie die tote Natur, ob also die lebendige Welt nicht eine andere Form der Kausalität kennt als die unbelebte? Es würde also nicht die Kausalität überhaupt, sondern nur die mechanische Kausalität in Frage gestellt werden, was jedoch genügen würde, um dem Leben und der Individualität eine gewisse Freiheit gegenüber dem Nichtlebendigen zu sichern.

Denn daß sie „absolut" frei sei, wird keineswegs behauptet. Daß Freiheit und Notwendigkeit keine kontradiktorischen Gegensätze sind, ist ja schon oft genug ausgesprochen worden. So bestreite ich nicht im geringsten, daß die Individualität zum Teil sogar mechanischen Gesetzen unterliegt; ich behaupte nur, daß nicht alles in ihr aus mechanischen Gesetzen zu begreifen ist.

Das aber folgt notwendig aus unserer vitalistischen Grundanschauung. Da das Leben als Realität eigner Art von uns angesehen wird, weder als Substanz noch als mechanische Kraft, so kann es auch nicht den mechanischen Gesetzen unterliegen. Es muß sich gewiß mit den mechanischen Notwendigkeiten auseinandersetzen, es tut das jedoch in einer Weise, die nicht selbst aus dem Mechanismus begriffen werden kann. Insofern ist die Individualität der Außenwelt gegenüber frei. Diese Freiheit ist jedoch noch lange nicht gleichbedeutend mit launenhafter Willkür; im Gegenteil, sie ist dieser schärfer entgegen-

gesetzt als die Kausalität. Denn launenhafte Willkür kann durchaus kausal verständlich gemacht werden, sie ist aber gerade durch die Abwesenheit dessen gekennzeichnet, was das Wesen der wahren Willensfreiheit ausmacht, die Zielstrebigkeit, die Teleologie.

Bereits Nietzsche hat als das Wesentliche des Freiheitsproblems nicht die Frage „frei wovon?", sondern die Frage „frei wozu?" erkannt. Dies „wozu?" darf jedoch in diesem Zusammenhang nicht im Sinne einer klar erfaßten Zweckvorstellung verstanden werden, überhaupt möchte ich wie oben den Begriff des „Zweckes" ausschalten und durch den der „Richtung" ersetzen, einer auf vitalen Bedürfnissen beruhenden Bestimmtheit, die gewiß nicht rational faßbar, aber doch als Wirklichkeit im Sinne einer Wirksamkeit aufzufassen ist. Alles Leben ist gekennzeichnet als eine solche irrationale, gerichtete Wirksamkeit. Dieses Leben ist zwar in sich gerichtet, trägt also eine Notwendigkeit in sich, ist jedoch der mechanischen Natur gegenüber frei, wenn auch nur in relativem Sinne. Es ist gewiß notwendig, daß aus der Eichel eine Eiche wird, weil diese „Richtung" in der Eichel liegt; durch anorganische Gesetze, durch alles „Milieu" allein jedoch kann die Eiche nie zustande kommen; der mechanischen Natur gegenüber ist das Leben frei, aber nicht darum, weil es keine Notwendigkeit, nein gerade darum, weil es eine solche in sich trägt. Freiheit im metaphysischen Sinne heißt also nicht, daß es keine Notwendigkeit gäbe, sondern nur, daß es eine Notwendigkeit gibt, die nicht aus den mechanischen Gesetzen begreiflich gemacht werden kann, wenn sie auch beständig mit dem mechanischen Geschehen sich auseinanderzusetzen hat. Es wird also der bewundernswerten biomechanischen Methode vielleicht möglich sein, in noch viel höherem Grade als bisher auch das Gebiet des Lebens mechanischen Gesetzen zu unterstellen, ein letzter Rest wird doch stets diesen Netzen entschlüpfen, und dieser Rest berechtigt uns eben, von „Freiheit" zu sprechen. Die biomechanische Betrachtungsweise wird nur denjenigen Teil des Lebens fassen, worin es mit der Materie in Verbindung steht. Aber wir zeigten

bereits oben, daß das Leben zwar nur in Verbindung mit der Materie nachweisbar, selbst aber doch immaterieller Art ist.

Mit alledem kann das ungeheure Problem natürlich nur als angeschlagen, nicht als irgendwie gelöst gelten. Das muß eingehenderen Untersuchungen vorbehalten bleiben. Es ist jedoch nur folgerichtig, daß ich, nachdem ich die Begriffe der Identität und des Widerspruchs in ihrer rationalen Form für die Individualität nicht habe gelten lassen, auch den Satz vom zureichenden Grunde in seiner rationalen Fassung in bezug auf das Leben anfechte.

3. Die psychologische Freiheit. Die psychologische Fassung des Freiheitsproblems geht nicht so sehr auf das Frei-sein, als auf das Freiheits-bewußtsein. Dieses Freiheitsbewußtsein wird von manchen Indeterministen als feststehende Tatsache vorausgesetzt; es besteht jedoch in Wahrheit keineswegs überall. Die meisten unserer Handlungen und seelischen Erlebnisse sind vielmehr, was das Bewußtsein ihrer Freiheit anlangt, ganz indifferent. Bei fast allen unsern Gedanken, Reden, Taten haben wir weder ein Gefühl des Zwanges noch der Freiheit. Es bedarf besonderer Konstellationen, damit überhaupt das Bewußtsein der Freiheit, sei es negativ, sei es positiv, in Frage komme. Denn es gibt zahlreiche seelische Zustände, bei denen wir nicht nur kein Gefühl der Freiheit, sondern ein solches des Zwanges verspüren. Die Pathologie zeigt solche Zwangszustände in besonders grellen Beispielen: Wenn ein reicher Mann sich plötzlich, zuwider seinen sonstigen Gepflogenheiten, veranlaßt fühlt, ein Brillantenhalsband zu stehlen und vor den Kadi kommt; wenn ein vernünftiger und bis dahin ehrenfester Mann plötzlich in den Bann einer Kokotte, die ihn ruiniert, gerät; wenn ein sonst gesunder Mensch keinen größeren Platz mehr zu überschreiten wagt, so sind nach der üblichen Redeweise „Zwangsvorstellungen" im Spiel, die man freilich besser als Zwangsgefühle bezeichnet, weil jene Tatbestände in Wahrheit nicht im Vorstellen, sondern im emotionalen Leben wurzeln. Unter weniger grellen Umständen treten solche zwangshaften Erlebnisse auch im normalen Leben auf: jeder Affekt kann auch

bei geistig gesunden Menschen gelegentlich Zwangscharakter erhalten.

Analysieren wir nun diese Zwangserlebnisse, so ergibt sich, daß ihr Zwangscharakter dadurch entsteht, daß sie sich gegen einen aus dem Ich selbst stammenden Widerstand durchsetzen, gegen einen Willen, obwohl sie selber doch auch aus einem Wollen stammen. Das heißt aber, sie sind die Folge einer Ichspaltung; sie setzen einen Streit zwischen zwei Ichen voraus, von denen das eine, das unterliegende, als das „wahre" Ich auftritt. In unserer Sprache können wir sagen: es ist der Kampf zwischen dem Momentan- und dem rationalisierten Einheitsich, das jedoch nicht stark genug ist, sich durchzusetzen. Deshalb fühlt es sich gezwungen, vergewaltigt, unfrei.

Der negative Fall ist lehrreich für das positive Freiheitsbewußtsein. Auch dieses tritt auf bei Ichspaltung, wenn irgendein Widerstand gegen das als eigentliches Ich empfundene Einheitsich sich regt, das diesmal jedoch nicht unterliegt, sondern sich durchzusetzen weiß. Dann, wenn irgendeine Neigung aufgetaucht ist, die ich bewußt auf Grund meiner einheitlichen Lebenseinstellungen beiseite schiebe, dann fühle ich mich frei.

Auch hier wieder ergibt sich also, daß die Freiheit nichts Absolutes ist, sondern, daß wir Grade der Freiheit unterscheiden müssen. Je gefestigter und stärker das Obersubjekt, um so freier ist der Mensch. Auch beim freiesten Menschen können Gelegenheiten eintreten, in denen er unter Zwang zu handeln vermeint, wo sein Einheitssubjekt unterliegt. Es ist mit der psychologischen Freiheit des Individuums ähnlich wie mit der Freiheit der Völker. Als „frei" fühlt sich ein Volk, wenn die Mehrheit seiner Bürger das Bewußtsein hat, ihrem Willen gemäß regiert zu werden; das ist jedoch nur möglich, wenn diese Mehrheit unter sich einheitlich ist und ihren Willen der Gesamtheit aufzwingt, indem sie eine auf Grund jenes Mehrheitswillens gewählte Regierung einsetzt. Die so geschaffene Freiheit ist jedoch nicht etwa launenhafte Willkür, sondern äußert sich in einer mehr oder weniger klar formulierten Richtung. Auch hier tritt also eine „gerichtete Notwendigkeit" einer blinden,

bloß kausal bedingten Willkür entgegen; auch hier handelt es sich um das Freisein „wozu", nicht um das Freisein „wovon". Völker wie Individuen sind um so freier, je fester sie die durch ihr Wesen bedingten inneren Notwendigkeiten erfassen und durchführen, d. h. je einheitlicher sie sind. Der Mensch ist also in psychologischem Sinne nicht frei, aber er kann mehr und mehr frei werden. Freiheit in diesem Sinne ist also nichts Irrationales, sondern etwas Rationales, ein Produkt der Rationalisierung, die Herrschaft der „Vernunft" über die irrationalen Regungen der Seele.

4. Die ethische Freiheit. Die ethische Freiheit ist eine Sonderform der psychologischen, da auch hier das Eingreifen eines rationalisierten Obersubjekts entscheidend ist. Indessen ist noch längst nicht jedes Obersubjekt ein ethisches. Ein brutaler Ellenbogenmensch kann durchaus ein Freiheitsbewußtsein haben, ohne daß das Ich, das sich in seinen Handlungen durchsetzt, irgendwie moralisch gefärbt wäre, ja es kann sogar gegen sittliche Regungen sich durchsetzen und alle sittlichen Hemmungen lächerlich finden.

Damit die Freiheit ethischen Charakter bekomme, gehört das Vorhandensein eines ethisch wertenden Obersubjekts hinzu. Ethische Wertung aber setzt, wie wir sahen, eine zwischenindividuelle Rationalisierung voraus. Das psychologische Einheitssubjekt braucht nur innerindividuell rationalisiert zu sein, das ethische muß Rücksicht nehmen auf andere Individualitäten. Indem aber diese Anpassung und Ausgleichung dem Obersubjekt lebendiges Wesen geworden sind, indem es in seinen Handlungen von rationalen Gesichtspunkten geleitet wird, handelt es ethisch, speziell wenn diese Berücksichtigung der anderen, sei es konkret erlebt, sei es in abstrakter Form als „Gesetz", ins Bewußtsein tritt. Indem dieses so rationalisierte Obersubjekt sich gegen irrationale Begierden durchsetzt, handelt es frei.

Die ethische Freiheit äußert sich also im Inbeziehungtreten der Individualität zu anderen. Man kann sagen, eine Individualität ist um so ethischer, je weniger sie Individualität

im Sinne der Entgegengesetztheit zu anderen ist, je mehr sie eingeht in überindividuelle Komplexe, seien diese die Familie, der Staat oder die Menschheit. Es ist einerlei, ob das Ich sich durch Liebe mit dem Nächsten oder dem „Fernsten", um mit Nietzsche zu reden, eins weiß, ob es aus dumpfem Solidaritätsbewußtsein oder aus klarer Bejahung gemeinsamer Ziele handelt: ethisch ist es stets dann, wenn es die Grenze des eigenen Ich übergehen läßt in größere Komplexe. Damit aber nimmt es das Wollen des überindividuellen Subjekts gleichsam in sich hinein, ordnet jenen überindividuellen Willen seinen Momentanregungen, vielleicht sogar seinem innerindividuellen Einheitssubjekt über, unterwirft sich damit also einer Gebundenheit, die einen Teil seines Wesens vergewaltigt und doch darum, weil der anerkannte überindividuelle Lebenswille als das „wahre Ich", als eine übergeordnete Einheit empfunden wird, als „Freiheit" erlebt wird. Wiederum stehen wir vor einer der seltsamen Paradoxien des Ichbewußtseins: der Mensch, der einem ethischen Gebote folgend seine Neigungen unterdrückt, fühlt sich als frei, obwohl er in jenem ethischen Gebote den Willen eines überindividuellen Subjekts gegen seine individuellen Neigungen durchsetzt. Auch auf ethischem Gebiete ist also der Begriff der Freiheit nicht gleich launenhafter Willkür, sondern auch hier setzt er eine Gerichtetheit, eine Bindung voraus, die gerade der Willkür entgegengesetzt ist. Frei im ethischen Sinne ist nicht der Sklave, der Ketten zersprengt, sondern derjenige Mensch, der sich selbst Ziele zu setzen weiß, die er als ethische, d. h. mit dem Willen anderer Individualitäten übereinstimmende erkennt. Daß diese Übereinstimmung nicht eine rationale sein muß, daß sie auch eine irrationale sein kann, ergibt sich aus unserer Analyse der überindividuellen Gemeinschaft, die nicht bloß auf Gleichheit ihrer Glieder, sondern gerade auf deren Ungleichheit aufgebaut sein kann.

5. Rückblick. So ergibt sich, von welcher Seite wir es anpacken, das Problem der Freiheit als aufs engste geknüpft an das der Individualität. Freiheit besteht nur, soweit die Individualität abgrenzbar und einheitlich ist. Da wir nun die Abgrenz-

barkeit und Einheitlichkeit des Ich nur als relativ erkannten, so ist auch die Freiheit nichts Absolutes, sondern wir müssen Grade der Freiheit unterscheiden, je nach dem Grade der Selbständigkeit und Vereinheitlichung des Ich. Die Freiheit wurzelt sowohl in der Irrationalität des Ich, als in der Rationalisierung. Damit aber gewinnen wir auch die Erklärung dafür, daß Freiheit nicht launenhafte Zufälligkeit und Willkür ist, sondern gerade Bindung, Gerichtetheit.

V. Kapitel.

Die Probleme des Todes und der Unsterblichkeit.

1. Der Tod als Problem. Indem ich so dem Problem des Lebens und der Individualität nachgehe, gelange ich mit Notwendigkeit zu einem anderen, das je und je im Hintergrund dieser Gedankengänge sich aufreckt: dem Problem des Todes. Irgendwie sehen sich alle Philosophen dieser dunklen und scheinbar undurchdringlichen Pforte gegenüber, und sicherlich ist's ein Prüfstein für jede Philosophie, ob sie ein eigenes Verhältnis zum Tode gewonnen hat.

Der Tod ist fürs naive Denken ein radikaler Gegensatz zum Leben, erscheint als seine Negation, als Nichtsein im Gegensatz zum Sein. Für den Philosophen muß sich dies Verhältnis wesentlich anders darstellen. Für ihn sind Gegensätze nichts völlig Geschiedenes, sondern etwas in höherem Sinne Zusammengehöriges. So auch gilt es, den Tod zu begreifen. Er ist nicht etwas, was mit dem Leben gar nichts gemein hätte, sondern gehört zu ihm als notwendige Ergänzung; Leben wäre nicht Leben, Individualität nicht Individualität, wenn es den Tod nicht gäbe. Er ist der Rahmen, der das Bild zum Bilde macht, der Ausklang, der einer Symphonie erst Form gibt, er ist die Nacht, in der das Licht des Lebens sein Leuchten gewinnt. Nicht ihn hinauszudisputieren aus der Welt, nicht das Antlitz vor ihm zu verhüllen, nicht ihn zu beklagen ziemt der Philosophie, sondern ihn zu begreifen in der Gesamtheit des Seins, ihm im Bewußtsein seiner Schauer und seiner düsteren Majestät ins Auge zu sehen und seinen Sinn zu enträtseln.

In mannigfacher Weise hat man versucht, den Tod gedanklich zu überwinden. Es ist hier nicht der Ort, mit allen diesen Versuchen zu rechten. Nur zwei von ihnen will ich beleuchten, die mir die bedeutsamsten scheinen: den Begriff der Seelen-

wanderung und den der persönlichen Unsterblichkeit, die beide an den verschiedensten Teilen der Erde aufgekommen, beide vielfach mit höchstem, sittlichem Adel umkleidet sind und doch beide in ihrer gewöhnlichen Fassung einer Kritik nicht standhalten, weil sie einen ganz ungeläuterten Begriff von der Individualität resp. der Seele voraussetzen.

2. Die Lehre von der Seelenwanderung. Die erste Form, den Tod gedanklich zu überwinden, ist die, daß man ihn nicht als Erlöschen, sondern als Übergang der Individualität in andere, ebenfalls persönliche Lebensformen begreift, die jedoch, wenigstens zunächst, auf gleicher Ebene mit dem bisherigen bleiben, mag auch ein relatives Aufsteigen oder Niedersteigen vorgesehen sein.

Kritisch betrachtet, birgt jedoch diese Lehre tiefe Widersprüche. Es kann sich nicht um ein Überwandern aller oder einzelner der Bewußtseinsaspekte, weder des Momentanbewußtseins noch des geistigen Besitzes, noch des Ichbildes in einem neuen Leib handeln, da die Erfahrung späterer Inkarnationen nichts Sicheres an Inhalten aus früheren Inkarnationen der Seele aufweist, man höchstens in den seltsamen, aber ganz unklaren Stimmungen der „fausse reconnaissance" etwas wie einen — illusionären — Bewußtseinsanhalt für jenen Glauben hat. Unter der weiterlebenden Seele müßte folgerichtig das inhaltlose Substrat des Bewußtseins gedacht sein. Indessen setzt dies Substrat, wenn es wandern soll, einen Begriff der Seele voraus, der ein Überbleibsel aus animistischen, halbmaterialistisch denkenden Zeiten ist. Die „Seele", die hier aus einem Körper in andere wandern soll, müßte in Widerspruch mit aller Denkbarkeit als unsubstantielle Substanz, immaterielle Materie gedacht werden. Ich habe schon oben diesen Begriff abgelehnt und eine vom Leben und Leibe abtrennbare Seele nur als Fiktion gelten lassen, als fiktiven Inbegriff der Funktionen, die wir als Träger des Bewußtseins annahmen, jedoch nicht als Realität gelten ließen. Eine Wanderung dieser fiktiven „Seele" aus einem Leib in einen anderen ist sinnlos und könnte zudem, da alle Inhalte des Bewußtseins fehlen, nicht als Fortsetzung der Individualität gelten.

Einen Sinn, der mit modernen Anschauungen vereinbar wäre, erhielte der Begriff der Seelenwanderung erst, wenn man von jeder substantiellen Wanderung des Substrats des Bewußtseins wie der Inhalte des Bewußtseins absähe und nur ein Weiterwirken der individuell geprägten seelischen Inhalte und durch diese der seelischen Funktionen annähme, ohne daß ein Bewußtseinszusammenhang bestände. In diesem Sinne ist vieles z. B. von Goethes Seele in seine Zeitgenossen übergegangen, hat sie bereichert durch Inhalte und die seelischen Funktionen jener, ihre Erlebnismöglichkeiten geformt, man kann also sagen, seine Seele lebt in andern weiter, weil sie weiter wirkt, was ganz in unserem Sinne der unsubstantiellen Auffassung der Individualität läge. Man muß dabei nur, wieder ganz in unserm Sinne, jede Vorstellung absoluter Einheit, Abgrenzbarkeit, fester Gestalt fernhalten. Was weiter wirkt, ist die geprägte Form, die lebend sich entwickelt, bei dieser Formentwicklung keine rationale Identität bewahrt. Die Individualität wirkt weiter, wie die Kraft eines Wasserfalls, die in Dynamomaschinen und Akkumulatoren gewandelt, in tausend elektrischen Lampen als Licht aufglüht. Gewiß ist, gemäß der Individualisierbarkeit des Lebens, auch die Auswirkung mehr spezifiziert, als beim elektrischen Strom, aber Identität von Ursache und Wirkung besteht auch hier nicht. Will man also unter Seelenwanderung das Übergehen solcher spezifischer Lebensströme in neue Individualitäten verstehen, so ist das Problem immerhin diskutabel, in diesem Sinne gibt es keinen Tod, aber darum doch noch lange nicht die Erhaltung der ganzen Individualität. Kein Wunder, daß die konsequenteste Ausgestaltung der Seelenwanderungslehre, die buddhistische, auch zur völligen Aufhebung der Individualität, zu einer überindividuellen oder — was gleichbedeutend ist — nichtindividuellen Daseinsform, dem Nirwana, hinstrebt. In dieser Form ist die Lehre keine gedankliche Ausschaltung, nur eine Umwertung des Todes, die dadurch gewonnen wird, daß die Individualität nicht bejaht, sondern als eine Fessel, ein Gefängnis verneint wird. Es ist dies die spezifisch asiatische Form der Überwindung der Todesfurcht.

3. Die individuelle Unsterblichkeit. Ein zweiter Versuch der Überwindung des Todes ist die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit, die nicht im irdischen Leben, sondern in einer transzendenten Welt ihren Ort findet. Danach lebt nicht das abstrakte Substrat des Ich, die Seele, allein weiter, sondern die Individualität in ihrem ganzen Umfang, wenn auch in einer, meist nicht genauer dargelegten Läuterung und Verklärung oder in Vereinigung mit Gott; wobei jedoch die Individualität als solche erhalten bleibt. Das etwa ist die Lehre, die im Abendland umgeht.

Von unserem Standpunkte aus, von dem die Individualität überhaupt keine Substanz oder ein sonstwie beharrendes Sein, sondern ein Geschehen ist, muß auch diese Lehre in ihrer primitiven Form unmöglich erscheinen. Wie soll etwas jenseits des Grabes beharren, wenn es diesseits nicht Einheit, nicht Beharren, nicht Abgrenzbarkeit kennt? Man braucht jene Lehre nur konsequent durchzudenken, um ihre logische Unmöglichkeit einzusehen, und ich will kurz unter den verschiedenen Aspekten die Unsterblichkeitsansprüche der Individualität nachprüfen.

Daß vom Momentanbewußtsein aus ein Weg zur Unvergänglichkeit gefunden werde, ist schon darum nicht zu erwarten, weil es, wie ich ausführlich dargelegt, ja überhaupt nur im Wandel, auf Grund des Wandels existiert.

Die Unsterblichkeit des Leibes wird trotz des Dogmas von der Auferstehung des Fleisches von wenigen ernsthaft erwartet. Es ist bezeichnend, daß gerade der relativ festeste und am meisten rationalisierte Bestandteil der Individualität, der Leib, zum religiösen Symbol der Vergänglichkeit geworden ist, da man seine Sterblichkeit am handgreiflichsten vor Augen sah. Höchstens in der Sitte der Ägypter, den Leib zu konservieren, gewinnt das Bestreben Gestalt, den Leib über die Sterblichkeit zu erheben. Aber gerade dies beweist, daß der Versuch, den Tod durch ein Dauerndmachen des Vergänglichen zu überwinden, nicht das Leben konserviert, sondern den Tod. Insofern haben diejenigen Religionen, die die Leichen verbrannten, vielleicht das tiefere Recht, weil sie einsahen, daß der Leichnam nicht die Individualität ist,

sondern nur die materielle Auswirkung des Individuellen, das seinerseits als immaterielle Wesenheit besteht.

Da die Unsterblichkeit des Leibes auch von den gröbsten Köpfen preisgegeben werden mußte, so klammerten sich die Ewigkeitshoffnungen an die Seele, richtiger die Seele verdankt zum guten Teil ihren Platz im Denken der Menschen eben deren Unsterblichkeitssehnsucht. Soweit die Seele freilich nur ein substantielles Ding, ein etwas verflüchtigter Doppelgänger des Leibes ist, hält ihre Unsterblichkeit einer Kritik nicht stand. Für uns, die wir von vornherein die Seele nur als ein fiktives Gebilde gelten ließen, kann nicht ernstlich die Rede von ihrer Unsterblichkeit sein, sie kann so wenig im Jenseits fortexistieren wie nach der Seelenwanderungslehre im Diesseits. Auch wäre es vom irdischen Standpunkt aus ziemlich gleichgültig, ob der abstrakte „Träger" des Bewußtseins weiter existiert, wenn nicht der Bewußtseinsinhalt auch weiter besteht. Wenn Karlchen Miesnick nicht als Karlchen Miesnick, sondern wenn nur seine abstrakte Seele weiter besteht, so ist es Karlchen Miesnick wahrscheinlich sehr gleichgültig, ob das seine Seele oder die eines Negerhäuptlings ist, die in die Ewigkeit einzieht. —

Im Grunde erhoffen alle diejenigen, die von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, gar nicht die Unsterblichkeit dieses leeren Gefäßes, sondern sie wollen den Inhalt dieser Seele mit ins Jenseits nehmen. Sie wollen ihre irdischen Erinnerungen bewahren, wollen ihre Freunde wiedersehen, ihrer Lieblingsbeschäftigung nachgehen, was alles man nur einmal konsequent durchzudenken braucht, um die unendliche Komik dieser Vorstellung einzusehen. Mich wundert, daß noch niemals ein Komödiendichter auf den Gedanken gekommen ist, die landläufigen Vorstellungen von der Unsterblichkeit einmal plastisch gestaltet vorzuführen, es müßte erschütternd wirken. Im Grunde ist jener seit Voltaire oft zitierte Eskimo, der den Missionar fragte, ob es im Jenseits auch Walroß- und Seehundsjagden gäbe, und dann, als das verneint wurde, für die Unsterblichkeit achselzuckend dankte, ein weitaus konsequenterer Denker gewesen, als alle diejenigen, die die sehr irdischen Vorstellungen von der Ewigkeit,

wie sie das populäre Christentum lehrt, gläubig hinnehmen. Und doch würde auch ihnen eine Ewigkeit ohne Orden und Titel und Besitztümer, die ihren irdischen Lebensinhalt ausmachen, wenig verlockend sein, wenn sie sich das wirklich klarmachten.

Dieselbe Widersprüchlichkeit offenbart sich, wenn wir Ernst machen mit der Unsterblichkeit des Innenbildes. Gründet sich doch das Innenbild auf alle bisher besprochenen Aspekte, und seine Unsterblichkeit würde daher auch alle ihre Paradoxien umfassen. Außerdem haben wir ja gar nicht e i n Innenbild von uns, sondern eine ganze Kette von solchen. Welches nun soll unsterblich werden? Das letzte in der Reihe? Nun, dann wäre es sehr viel sympathischer, in der Blüte der Jahre ins Jenseits zu gehen denn als Greis. Und außerdem will man ja auch die Außenbilder von sich ins Jenseits mitnehmen; es ist für die Hofprediger selbstverständlich, daß Seine Majestät eben diese Majestät auch mitnimmt ins Jenseits. Widersprüche über Widersprüche!

Im Grunde kommt die ganze Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit, die angeblich eine Erhebung des Irdischen ins Transzendente sein will, gerade auf eine Herabziehung des Transzendenten zum Irdischen hinaus. Statt, wie es ihr tiefster Sinn sein sollte, den Menschen über die Zeitlichkeit hinauszuheben, schleppt sie die ganze Zeitlichkeit in die Ewigkeit mit. Aber es gibt keine Wahl: entweder tragen wir den Erdenstaub und alle trüben und schmerzlichen Erinnerungen in saecula saeculorum mit uns, oder wir lassen das alles hinter uns, und dann ist's nichts mit der Unsterblichkeit der Individualität; denn deren verhältnismäßig festester Bestand sind eben unsere persönlichen Erinnerungen. Es ist gewiß, daß jeder Mensch Stimmungen erlebt, worin ihm eine Fortdauer der irdischen Existenz als trostreich erscheinen mag, indessen ist dieser Trost so widerspruchsvoll, die Individualität, die da fortexistieren soll, ist bereits hier auf Erden etwas so Flüchtiges, daß die ganze Lehre vor dem Forum eines ernsten Nachdenkens nicht standhalten kann.

Die Widersinnigkeit des Gedankens an eine Unsterblichkeit der gesamten Individualität hat man dadurch aufzuheben ge-

sucht, daß man nur eine partielle Unsterblichkeit annahm, sei es, daß man nur einzelnen, besonders hervorragenden Individuen, sei es, daß man im Einzelmenschen nur dem Guten, Echten, Wertvollen Unsterblichkeit zubilligen wollte. So verschieden die beiden Fassungen des Gedankens sind, so sind sie doch in einem einig, daß nur das Wertvolle dauert, wobei es eine sekundäre Frage ist, ob dies Wertvolle eine ganze Individualität oder nur einen Teil erfüllt. Gegen den Gedanken, daß nur das Wertvolle von Dauer sei, werden wir nach unserer Wertanalyse um so weniger etwas einwenden, als wir umgekehrt gerade in der Dauer ein wesentliches Kriterium des Wertes sahen.

Indessen stehen auch dieser Lösung Bedenken entgegen. Denn erstens sahen wir, daß die Dauer aller sogenannten unsterblichen Werte gar nicht in einem Beharren in ihrer Identität besteht, sondern gerade in ihrer Wandelbarkeit und Anpassungsfähigkeit. Damit aber müssen wir auch für die Verlängerung des Lebens über das Grab hinaus den Begriff der Identität preisgeben, den wir schon für das gewöhnliche Leben opferten.

Des weiteren aber erkannten wir oben, daß das Wertvolle im Sinne des wiederholbaren, dauernden Erlebens gerade dem Nurindividuellen entgegengesetzt ist, daß es also gerade das Unpersönliche, weil Überpersönliche wäre, was dauerte. In der Tat ist es so: was von bedeutenden Männern als Wert wirkt, ihre Gedanken und Schöpfungen, ist in der Regel weitgehend rationalisiert, losgelöst von der Individualität, ja sein Wert beruht gerade in Überindividuellem. So führt also auch dieser Gedanke der partiellen Unsterblichkeit über den der individuellen Unsterblichkeit hinaus, trotz des grundverschiedenen Ausgangspunktes doch einem Ergebnis zu, das mit dem Ergebnis einer geläuterten Seelenwanderungslehre darin übereinstimmt, daß das Individuum nur dann unsterblich sein kann, wenn es auf seine Individualität als solche verzichtet und nur mit dem Überindividuellen seines Wesens weiter wirkt, eingehend in einen größeren Zusammenhang, der — der abendländischen Geistesart gemäß — nicht als unpersönliches Nirwana, sondern persönlich als „Gott" gedacht wird.

4. Das ewige Leben. So führen Seelenwanderung wie Unsterblichkeitsglaube, kritisch durchgedacht, beide zur Aufhebung der Individualität, aber zum Glauben an ein ewiges, überindividuelles Leben.

Sogar die Naturwissenschaft, die allen religiösen Betrachtungen fernsteht, hat diesen Begriff, allerdings nicht im transzendenten Sinne, aufgenommen. Sie nimmt eine in den Keimzellen vorhandene potentiell unsterbliche lebende Substanz an. Vor allem aber kann man die einzelligen Lebewesen, die sich durch Spaltung fortpflanzen, als unsterblich ansehen, da eine „Leiche" hier nirgends entsteht. In diesem Falle hört die Individualität auf, das Leben aber dauert weiter, ohne daß ein Tod einträte. Gewiß gehen auch die Protozoen infolge äußerer Umstände zugrunde, potentiell ist ihr Leben jedoch nicht dem Tode verfallen.

Bei den vielzelligen Wesen jedoch tritt mit Notwendigkeit der physiologische Tod ein, sei es durch Altersveränderung, sei es durch äußere Katastrophen. Indessen gilt das nur für das Soma, nicht für das Keimplasma. In diesem erhält sich das Leben, und so geht durch jedes lebende Wesen doch ein kontinuierlicher Strom dieses überindividuellen, potentiell ewigen Lebens hindurch. Soweit die Naturwissenschaft.

Die Philosophie kann sich diese Anschauungen zu eigen machen und wird, besonders wenn sie vitalistisch denkt, darin wertvolle Stützen für Gedanken finden, die freilich dem exakten Nachweis sich entziehen, und die doch auf der Verlängerung nachweisbarer Tatsachen liegen. Es ist ihr durchaus möglich, das unendlich vielgestaltige Leben als eine metaphysische Einheit zu fassen und so von einem ewigen Leben zu sprechen, selbst wenn sie das Verhältnis des Individuums zu diesen metaphysischen Wesenheiten unentschieden läßt. Ich hatte es in dieser Frage schon oben bei einem non liquet belassen und möchte auch an dieser Stelle nicht weiter gehen. Mag der religiös Gläubige sich eins fühlen mit dieser überindividuellen Wesenheit, mag er sie als göttlich verehren und alle höchsten Werte in sie hineinverlegen, das Denken jedenfalls steht hier an einer Grenze, die

es anerkennen muß. Im Sinne eines Klebens an der Individualität mag das keine Ausschaltung des Todes sein, aber im Sinne jeder echten Philosophie ist diese nicht einmal erstrebenswert; denn das Leben schließt den Tod als notwendigen Gegenbegriff ein.

5. Der Tod als Problem des Lebens. Ja, das Problem des Todes hebt nicht erst an der Schwelle des Grabes an, es ist, wenn überhaupt eins, auch ein Problem des Lebens. Sage mir, wie du zum Tode stehst, und ich will dir sagen wer du bist! Es scheint, daß erst der Tod dem Leben ein inneres Schwergewicht gibt, daß erst durch den Tod das Leben zum Leben im tieferen Sinne wird. Eine Welt, in der es kein Sterben gäbe, wäre unsere Welt nicht mehr; Menschen, die nicht sterben könnten, wären nicht Menschen und doch lange nicht Götter. Mit richtigem Empfinden hat der Volksglaube den Ahasver, der nicht sterben konnte, als tragische Gestalt gefaßt. Das individuelle Leben gerät, wie wir sahen, unfehlbar hinein in die Geleise der Rationalisierung, es würde erstarren und vereisen, wenn der Tod nicht Raum schaffte für neues Leben! Man male sich eine Welt aus, worin kein Tod stattfände! In ewigem Kreise würde sie sich drehen, die Menschheit würde sich mühsam weiterschleppen und schließlich nicht weiter wollen, wie ein Zug Verschmachtender in einer Wüste!

Würdelose Vogelstraußpolitik, den Tod hinwegretouchieren zu wollen aus dem Leben! Denn es liegt ein tiefer Sinn in dem Worte: mitten wir im Leben sind von dem Tod umfangen! Es erhält ein neues Gesicht im Lichte der Individualitätsphilosophie. Denn wir sterben, indem wir leben! Jede Sekunde ist ein Hinsinken in Vergessenheit, in jeder Minute verwandelt sich unser Ich in niemals wiederkehrender Weise und mit uns unsere Umwelt. Das Kind stirbt im Jüngling, der Jüngling im Manne, der Mann im Greis. Wer hat nicht in heller Stunde ein Jugendbildnis von sich betrachtet und plötzlich begriffen, daß der spielende Knabe, der er ehemals war, dahin ist für immer, daß ein anderes Wesen an dessen Stelle getreten ist, das nichts mehr fühlt von dem, was es gewesen! Tragen wir nicht täglich etwas zu Grabe, was uns lieb war, und achten wir's

nur darum nicht, weil ein Neues an seine Stelle tritt? Ist nicht jedes Glück der Tod einer Sehnsucht und jede Erfüllung der Tod eines Wunsches? Und waren nicht vielleicht Sehnsucht und Wunsch mehr Leben als alles Glück und alle Erfüllung? Unablässig rollt der Strom des Lebens, schafft Wellen nur, um sie zerfließen zu lassen und neuen Wellen Raum zu geben!

Denn wir leben auch, indem wir sterben! Nur indem Altes in uns dahinsinkt, fühlen wir Neues entstehen. Ewig gilt dies „Stirb und werde!". Wer die Geschichte überblickt, erkennt, wie schwer altgewordene Größen auf ihrem Volke lasten, wie selbst der Tod der Größten eine Erlösung sein kann, nicht bloß für sie, auch für andere. Denn ihr verlängertes Leben raubt dem Nachwuchs wichtige Möglichkeiten. Ob zu Besserem oder Schlechterem, das Leben drängt vorwärts mit Notwendigkeit, und nichts kann diesen Drang aufhalten. Nicht den Tod zu bejammern gilt es, sondern ihn zu begreifen und auch dort noch seine Majestät zu empfinden, wo wir ihn nicht mehr verstehen. Nur dadurch, daß hinter allem Leben der Tod steht, erhält das Leben seinen Wert. Niemals steigert sich das Leben zu so reinen Höhen wie im Angesichte des Todes! Da fällt alles Kleinliche des Daseins ab, da schmilzt das Erbärmliche von uns! Mit Recht gilt die Tragödie als vornehmste Dichtung, weil sie die Schatten des Todes über unseren Weg breitet und uns herausreißt aus den Banalitäten des Alltags! Was wir Tiefe am Menschen nennen, ist sein Verhältnis zum Tode. Das eben erhebt jeden wahrhaft religiösen Geist so hoch über den platten Materialisten, den man bezeichnend als „Lebemann" anspricht, daß jenem der Tod eine Wirklichkeit ist, über die er sich nicht in gewaltsamer Lustigkeit hinwegtäuschen, zu der er im Leben bereits Stellung gewinnen will. Der Tod ist's, der unseren menschlichen Horizont ins Unendliche erweitert, er hat die tiefsten Gesänge und Dichtungen inspiriert, er hebt den Menschen hinaus über sich selbst, er hat den Glauben an Göttliches in die Welt gebracht.

Diese Lehre vom Tode ist kein Versagen der Philosophie, die nach dem Worte eines ihrer größten Vertreter geboren ist

aus der Furcht vor dem Tode und nach einem anderen die Aufgabe hat, sterben zu lehren.

Sie will nicht trösten wie diejenigen Tröster, die mit Worten ein gewaltiges Schicksal hinwegschwatzen wollen, sie will den Tod in anderer Weise überwinden, indem sie, ohne ihm seine Größe zu rauben, dem Tode gibt, was des Todes ist.

Die wahre Form, dem Tode entgegenzugehen, ist die, ihn einzubeziehen in das Leben, und das muß nicht beim Tode beginnen, sondern im Leben. Wer das Sterben lernen will, darf nicht im Sterben beginnen, sondern im Leben. Wer das Licht will, muß den Schatten wollen, wer das Leben will, muß den Tod bejahen.

Dabei bleibt es dem Menschen unbenommen, jenseits seiner vergänglichen Individualität ein Ewiges anzuerkennen, das auch durch ihn hindurchströmt und in Milliarden von neuen Formen weiter wirkt. Er mag sogar an höhere Synthesen glauben, in die er eingeht. Aber wer an seiner Individualität haftet, hat auf den schwankendsten Grund gebaut. Ob das ungeheuere Getriebe der Welt, in dem wir selber winzige Rädlein sind, einen Zweck in irgend rationalem Verstand hat, ist mehr als fraglich; einen S i n n aber hat es gewiß, das können selbst wir in unseren engen Horizonten ahnen, wenn auch niemals ganz erfassen. Die Individualität aber kann niemals Zweck sein und wohl kaum ein Sinn an sich; sie ist ein Schritt auf einem Wege, dessen Richtung und Ziel sich im Unendlichen verlieren, einem Wege, auf dem der Tod niemals ein Ende oder Hindernis, höchstens das Beginnen neuer Schritte ist.

VI. Kapitel.

Die Philosophie der Individualität und das praktische Leben.

1. Die Frage nach dem praktischen Werte. An dieser Stelle, wo die Individualität ins Metaphysische zu entschwinden scheint, machen wir halt, und rückwärts gewandt zur irdischen Welt nehmen wir die Frage auf, ob ein Ergebnis fürs praktische Handeln heraussprингt, dadurch, daß wir den Begriff der Individualität auf die Wagschale der Philosophie legten. Haben wir nicht jeglichen Boden unter den Füßen verloren, indem wir die Individualität, die wir zunächst zum archimedischen Punkte in dieser Welt des Wandels und der Täuschung zu machen versuchten, selber als der Wandlung und der Spaltung unterworfen und als unabgrenzbar der übrigen Welt gegenüber erwiesen? Indem wir sogar das, was sie sich selbst an Dauerndem und Ewigem zu schaffen glaubt, hineinstießen in diesen unendlichen Fluß des Geschehens? Indem wir sie nur als vergängliche Welle in einem unendlichen Strome begriffen, der ewig flutet, uns selber niemals überschaubar? Ist das nicht Nihilismus, der untauglich machen muß für das praktische Leben, in das wir doch gerade als Individuen verflochten sind?

Man darf vom Philosophen nicht erwarten, was man von der rationalen Wissenschaft verlangt. Wissenschaft ist Anpassung der Wirklichkeit an die Ratio oder Anpassung der Ratio an die Wirklichkeit, beides zum Zweck der Beherrschung der Wirklichkeit. Ihre Ergebnisse erschließen nicht so sehr die reine Wirklichkeit, als daß sie eine rationalisierte Wirklichkeit schaffen, die sich vor die wahre Wirklichkeit stellt mit dem Anspruch, mehr zu sein als jene. Die Naturwissenschaften werfen ihr Netz von Gesetzen über ein Sein, das doch niemals ganz eingeht in

jenes Netz, und die geschichtlichen Wissenschaften zeichnen ein Bild, das aus unendlicher Bewegung einige wenige Punkte und Linien hervorhebt, rational zusammenfügt und ausgibt für das Ganze, so daß dessen unübersehbar gleitende Fülle uns fiktiverweise übersichtlich und sinnvoll erscheint. Beide Arten der Wissenschaft lehren uns so die Wirklichkeit meistern und beherrschen, aber sie vergewaltigen sie auch; sie geben uns nicht sowohl reine Wirklichkeitserkenntnis als eine Erkenntniswirklichkeit, wobei sie ihre rationale Erkenntnis als die Erkenntnis schlechthin ausgeben. Darin jedoch liegt zugleich eine Gefahr, und hier muß die Philosophie die rationale Wissenschaft ergänzen.

Denn Philosophie muß mehr sein als Wissenschaft. Sie muß auch das Erkennen noch zu erkennen streben und dessen Grenzen ermessen. Und indem sie sich der Grenzen der rationalen Erkenntnis bewußt wird, muß sie ein Bewußtsein auch dessen erschließen, was jenseits dieser Grenzen ist. Aber die Ratio ist nicht unsere einzige Erkenntnismöglichkeit; durch unsere unrationalisierten Sinne und im Gefühl erschließt sich uns ein Sein, das nicht eingeht in die Schemata der Ratio, und am unmittelbarsten erleben wir eine solche irrationale Wirklichkeit in uns selber. So zerstören wir gewißlich die Individualität als rationalen Begriff, aber wir gewinnen sie wieder als unmittelbares, irrationales Erlebnis.

Indem sich aber der rationale Begriff vom Ich als künstliches Gebilde erweist, gerät auch die Rationalität der Welt, des Korrelats zu diesem Ich, ins Wanken. Auch sie ergibt sich als fiktive Konstruktion, die das irrationale Sein zu überbauen strebt, aber dessen wahres Wesen verhüllt. Auch hier aber setzen wir an die Stelle der rationalen Konstruktion, die als solche gewiß ein wunderbares Kunstwerk unzähliger Menschengeschlechter ist, nicht etwa das nackte Nichts, sondern das Wissen um ein Sein, das niemals ganz in rationale Denkformen eingehen kann, mit dem wir aber dennoch in mannigfache Beziehung treten können.

Stellen wir also die Wertfrage, so kann es sich nicht um einen rationalen Nutzen handeln, den die Philosophie erbringt. Aber wie theoretisch die irrationale Erkenntnis und die Er-

kenntnis des Irrationalen notwendige Ergänzungen sind zur rationalen Erkenntnis und zur Erkenntnis des Rationalen, so auch in praktischer Hinsicht.

Der Wert aber muß, wenn er nicht ein abstraktes, in der Luft hängendes Gebilde sein soll, zurückführbar sein auf vitales Bedürfen, und wenn ich jetzt vom Wert spreche, so will ich nicht in den oben bekämpften Fehler der Abstraktheit verfallen, sondern die Frage konkret aus der gegenwärtigen Konstellation heraus stellen. Und in der Tat scheint es mir, daß die historische Entwicklung auf einen Punkt gelangt ist, wo sie die überhandnehmende Rationalisierung als einen unerträglichen Zwang empfindet. Gewiß tobt sich diese Sehnsucht nach Freiheit vom Zwang der selbstgeschaffenen Rationalisierung oft in törichten Formen aus, aber kein unbefangener Beobachter wird in dem Anstürmen gegen künstlerische Tradition, gegen ethische Gesetze, gegen die Normen der Logik, gegen die alten Formen der Wirtschaft und Politik ein solches Bedürfnis verkennen, dem irrationalen Leben sein Recht zu geben. Der Philosoph wird sich gewiß nicht blind solchem Stürmen und Drängen verschreiben, er wird abzuwägen suchen, was der Ratio und was des Irrationalen ist; denn er erkennt, daß beides zum wahren Leben gehört. Seine Position wird weder sein (um Nietzsches Formeln zu gebrauchen): pereat vita, fiat veritas, noch pereat veritas, fiat vita, er wird entscheiden fiant veritas et vita! Denn die Wahrheit, auch die rationale, ist ein wesentlicher Teil der Welt, aber vielleicht heischt die historische Situation stärker die Betonung des Irrationalen.

2. Gegen die Mechanisierung des Menschen. Man wird nun vielleicht erwidern, die Wendung zum Irrationalismus sei kulturfeindlich. Kultur sei eben Beherrschung des Lebens durch die Ratio, Einschränkung des Irrationalen.

Ich nehme auch diesen Einwand auf. Ich gebe zu, daß die Welt, in der wir leben, sich in immer stärkerem Maße der Rationalisierung unterworfen hat, und ich habe in diesem Buche nirgends ein Hehl daraus gemacht, daß es etwas Gewaltiges ist um diesen Drang und daß Gewaltiges geschaffen ist. Man kann das zugeben und doch auch die andere Seite sehen.

Eben diese Tendenz zur Rationalisierung, die in immer stärkerem Grade die geschichtliche Entwicklung beherrscht, birgt auch eine ungeheuere Gefahr, die immer drohender wird. Die vollkommene Rationalisierung des Lebens, der wir mit beschleunigtem Tempo zusteuern, wäre die Mechanisierung des Lebens. Denn das rationalste Gebilde, das wir kennen, ist die Maschine. Hier ist alles Irrationale ausgeschaltet, hier herrscht Einheitlichkeit, Gleichheit, Zweckmäßigkeit. Und der Mensch als Produkt der modernen Kultur wird der Maschine immer ähnlicher. Da ist alles auf den Zweck gestellt, da wird alles von rechnender Vernunft beherrscht, und wie der einzelne zur Maschine wird, so fühlt er sich als Teil eines noch größeren Maschinenbetriebes, der auch wiederum ein Maximum an Leistung verspricht. Man hat geistvoll dargelegt, daß unser ganzes Leben von der Maschine beherrscht sei; man kann diesen Gedanken auch so wenden, daß wir in der Maschine nur unser eigenes Ebenbild geschaffen haben, daß der philosophische Mechanismus nur die Theorie unseres mechanisch gewordenen Daseins gibt, aus dem alles Irrationale hinausgetrieben ist.

Diese Mechanisierung aber ist durch schwere Verluste erkauft. Der mechanisierte Mensch der modernen Kultur handelt gesetzmäßiger als der frühere, und doch haben vielfach das Recht und das Gesetz die instinktive Moralität verdrängt; der moderne Mensch redet klug über ästhetische Normen, aber er hat jenen natürlichen ästhetischen Instinkt verloren, der uns so oft bei Primitiven in Erstaunen setzt; der moderne Mensch hat die Welt in Begriffe und wissenschaftliche Gesetze gezwungen und hat dafür jenen tiefen Sinn für das Unergründliche der Welt eingebüßt, der dumpf und dunkel in den Mythen primitiver Kulturstufen lebt; wir haben in der modernen Demokratie ein Staatswesen geschaffen, das auf der Gleichheit aller Menschen basiert sein soll und das doch ein Unrecht ist gegenüber der tatsächlich bestehenden Ungleichheit. Wir werden ungerecht vor zuviel rationaler Gerechtigkeit. Wir verlieren den Schönheitssinn vor zuviel ästhetischer Bildung, wir werden kurzsichtig und gehen in die Irre vor lauter Scharfsinn und Klugheit.

Und das Ergebnis? Die moderne Großstadtkultur mit ihrer Naturferne, ihrem Maschinendasein, ihrer grauenhaften Häßlichkeit und Nüchternheit, die durch ein paar laute Kunstdarbietungen übertäubt werden soll, ihrem kalten, gefühlsarmen Zusammenleben von Millionen, ihrer Polizei, ihrem Jagen nach dem zahlenmäßig feststellbaren Rekord selbst noch im Vergnügen, ihrer schematisierenden Erziehung, ihrer Politisierung der Massen und ihrer Herrschaft des Pöbels! Und diese Großstadtkultur ist nicht auf die Millionenstädte beschränkt, sie reicht hinein bis in die Provinz, ja bis in die fernsten Waldwinkel, deren Bewohner immer mehr industrialisiert, kapitalisiert, rationalisiert werden und sich der Natur zu schämen beginnen. Denn der Träger aller dieser öden Errungenschaften ist der dem Prinzip nach gleichgemachte, durch einseitige Zweckeinstellung gewaltsam vereinheitlichte, normierte und klassifizierte Mensch, der zur Maschine geworden ist.

All diesen sogenannten Segnungen der Zivilisation gegenüber gilt es den Wert der Irrationalität zu betonen! Denn die Ratio schafft nicht Kultur in jenem vertiefteren organischen Sinne, daß sie nicht bloß Einpressung des Menschen in mechanische Gesetze, sondern vor allem auch Pflege der irrationalen Kräfte seines Wesens wäre. Das soll gewiß keine Rückkehr in den Urwald sein, keine Aufforderung, wieder auf allen Vieren zu kriechen, aber eine Besinnung auf das wahre Selbst des Menschen, darauf, daß er ein lebendiges Wesen ist, nicht eine Maschine. Die Besinnung darauf, daß er mehr ist als Verstand und Leistung, daß in ihm eine Unendlichkeit quillt, die durch keinen Verstand zu ermessen ist, und daß er sich eins wissen kann auch mit einer Unendlichkeit außer ihm, die aller Ratio spottet. Diese Besinnung aber muß beim eigenen Ich anfangen, und dazu hinzuführen war mein Ziel. Wir müssen wieder wissen, daß hinter jedem Menschen, auch denen, die uns am nächsten stehen, Geheimnisse, Dunkelheiten, unendliche Möglichkeiten stecken. Es gibt nichts, was den Weg zum andern so versperrt, als der Glaube, man kenne ihn vollkommen. Eltern, die ihre Kinder restlos zu verstehen behaupten, Lehrer, für die nicht jeder Schüler ein

neues Rätsel ist, Ehegatten, die ineinander nicht das Irrationale achten, Ärzte, denen nicht jeder Patient ein geheimnisvolles Wunder ist, Richter, die nicht auf jeden Angeklagten mit zurückhaltender Ehrfurcht schauen, Politiker, die ihre Gegner schematisch behandeln, sie alle und jeder andere Typus, der so handelt wie sie, sie alle taugen nichts. Ein Erkennen des Irrationalen, wie es hier gemeint ist, ist nicht ein Berechnen im Sinne herkömmlicher Logik, es ist ein ursprüngliches Ertasten, in jedem Augenblicke wach und frisch, in jedem Augenblicke bereit, sich zu ändern. Es ist nicht Sache des Kopfes, sondern des ganzen Menschen, es ist ein Erleben, nicht ein Erkennen im rationalen Sinne. Und dies dem Menschen wiederzugeben, ist der praktische Wert des Irrationalismus. —

3. Die irrationale Welt. Wir werden jedoch nicht allein dem Menschen gegenüber die irrationale Einstellung wiederzugewinnen haben, wir müssen auch zur Welt als Totalität eine andere Beziehung als die des Kopfes allein wiedergewinnen. Wir werden aufhören müssen, das Weltall als starre Maschine zu denken, die nach starren Gesetzen abrollt. Ein neues Lebensgefühl tut uns not, ein Lebensgefühl im vollen Sinne dieses Wortes! Wir müssen spüren, daß wir leben, d. h. daß wir in jedem Augenblick in ein neues, einzigartiges, nie dagewesenes und nie wiederkehrendes Geschehen einbezogen sind, von dem wir nicht wissen, woher es kommt und wohin es geht. Wir müssen den Sinn bewahren für das Wunderbare, Unfaßbare, Unendliche des Daseins. Gewiß ist auch die Rationalisierung eine wichtige Form des Lebens, und gewiß hat nur der ein Recht, die Irrationalität des Lebens anzurufen, der sich ehrlich gemüht hat um dessen Rationalisierung; aber dennoch ist diese nur die eine Seite, die, ausschließlich gepflegt, zur Ertötung des Lebens führen müßte. Es mag unter gewissen praktischen Gesichtspunkten nützlich sein, die irdischen Werte, die Satzungen der Moral, die Feststellungen des Denkens, die Schöpfungen der Kunst als ewig und unwandelbar auszurufen und mit metaphysischer Würde zu umkleiden, philosophisch ist das nicht. Wir mögen fortfahren, um allgemeine Werte uns zu mühen, als wenn sie immer dauern sollten, aber

der Philosoph muß wissen, daß alles gleitet, daß wir selber mitgleiten in dem großen Strom der Zeit, der für uns nicht ein Nichtseiendes und Trügerisches ist, sondern ein Wesentliches und Schöpferisches. Es mag ein nützlicher Glaube fürs wirkende Leben sein, man könne Dauerndes schaffen; wir wollen dem wirkenden Leben diesen Glauben nicht nehmen; nur der Philosoph darf ihn nicht haben. Es ist nicht nötig, daß Philosophie Sache des Werktags sei; Philosophie mag ein Gipfel sein, zu dem der Mensch emporsteigt, wenn sich ihm unabweisbar die Erkenntnis von der Vergänglichkeit seines Strebens aufzwingt. Von hier aus wird ihm dann alles in anderem Lichte erscheinen, dann wird er erkennen, daß die einzige Dauer der Wechsel, daß die Vergänglichkeit eine Form des Seins, daß der Tod eine Form des Lebens ist, daß auch er wie sein Werk seinen Sinn nicht in sich trägt, sondern im Ganzen.

Man hat darauf hingewiesen, daß die Entscheidung, ob Mechanismus, ob Vitalismus, nicht theoretisch zu erbringen sei, daß es letzthin Sache der individuellen Eigenart sei, für welche der beiden Möglichkeiten man optiere. Gewiß ist der Mechanismus das Abbild des rationalisierten Menschen unserer Zeit, vielleicht aber wird derselbe Mensch, um nicht in diesem Maschinendasein zu ersticken, mit Notwendigkeit zu einem Vitalismus kommen müssen, der auch die Mechanisierung als zeitlich bedingt erkennt und das Recht des irrationalen Lebens fordert.

Gewiß mag diese Erkenntnis nicht so süß erscheinen, wie jene wünschen, die von ihr einen wohlschmeckenden Nachtisch zum Mahle ihres Alltags erhoffen, sie ist kein Ruhebett für bequeme Glieder, deren höchstes Ziel es ist, auszuruhen und sanfte Träume zu träumen. Die Welt, die sie erschließt, ist nichts für Landratten, die den Ozean fürchten und sein unendliches Gewoge, aber sie ist verlockend, berauschend für jeden, der die Sehnsucht ins Grenzenlose kennt und aufjauchzt, wenn große Stürme seine Segel füllen. Der sucht keinen Ankergrund für die armselige Individualität, der atmet am stolzesten dem unendlichen Horizont gegenüber, aber diese Erkenntnis schließt auch die Augen nicht vor der großen Tragik des individuellen Daseins,

das bei aller Sehnsucht zum Ganzen niemals ein Ganzes, stets nur ein vergänglicher, wandelbarer Teil eines Ganzen ist, das es auch mit dem Verstande nie zu umspannen vermag.

Der Mensch, der dieser Erkenntnis gemäß lebt, wird das Abenteuer lieben und die Tat, er wird den Mut haben, das zu sein, was in ihm lebt, und durchzusetzen, was er in sich als das Größte empfindet, mit jenem Glauben, zu dem er ein Recht hat, weil er auch anderen gleiches Recht zuerkennt. Diese heraklitische Welt schließt den Kampf und den Widerspruch ein und trägt doch die Gewißheit in sich, daß alles das nur Etappe ist auf dem großen Weg ins Unbekannte, den der durch alles und jeden hindurchflutende Strom des unendlichen Lebens nimmt.

Anmerkungen.

Zur Einleitung.

§ 3. Die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" sind in scharfsinniger Weise erörtert von Rickert in seinem gleichnamigen Werke. So wenig ich sonst mit diesem Denker übereinstimme, so ist doch sein Verdienst für das philosophische Interesse am Individuellen hervorzuheben.

In der Kritik der rationalen Logik stimme ich weitgehend mit F. C. S. Schiller (Formal Logic, 1912) überein. Seine Stellungnahme zum Individuellen bes., S. 47 ff., vgl. auch Humanismus, deutsch von R. Eisler, 1911.

Den Satz über die Inadäquatheit der Naturgesetze an die Wirklichkeit entnehme ich dem Mathematiker H. Poincaré.

Wertvolle Ausführungen über irrationale Zahlen bei Vaihinger: Philos. des Als-Ob, 1911. — Über die Irrationalität der Begriffe verweise ich auf F. Mauthner: Kritik der Sprache, 2. Aufl., und Wörterbuch der Philosophie. Mein eigner, hier nur kurz markierter, erkenntnistheoretischer Standpunkt ist genauer begründet in meinem Buch: Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre (F. Meiner 1923), vgl. ferner dazu Heinr. Gomperz: Weltanschauungslehre, Bd. II, 1906.

Über die Grenzen der rationalen Erkenntnis vgl. bes. Bergson: „Matière et Mémoire" u. „L'Evolution Créatrice". Ferner W. James: Pluralistic Universe, 1909. Bes. Lect. VI. — Meine Abweichungen von diesen Denkern werden später hervortreten.

Zum ersten Teil.

Kapitel I.

§ 1. Die Zusammengehörigkeit von Ich und Nichtich, wenn auch in wesentlich anderem Sinne gefaßt als hier, ist betont von Richard Avenarius: „Kritik der reinen Erfahrung" und E. Mach: „Analyse der Empfindungen" und „Erkenntnis und Irrtum", die allerdings daraufhin das Ich als selbständige Wesenheit bestreiten. — Bei Hegel u. a., die den logischen Zusammenhang von Ich und Nichtich hervorheben, handelt es sich meist um das „allgemeine Ich".

G. Kafka (Versuch einer kritischen Darstellung der Anschauungen über das Ichproblem, 1910) bringt eine wertvolle kritische Übersicht der neueren Theorien. Er unterscheidet in klarer Weise den metaphysischen, den empiristischen, den erkenntnistheoretischen Standpunkt der Icherforschung.

§ 2. Die Siebenzahl ist nicht etwa zahlenmystischer Spielerei zuliebe gewählt, sondern hat sich bei der Analyse ganz natürlich ergeben. Daß das Ich sich unter verschiedenen Aspekten verschieden darstellt, ist auch sonst bemerkt worden. Die eingehendste Analyse, die mir bekannt geworden ist, die jedoch auch nicht erschöpfend ist, finde ich bei W. James: Principles of Psychology: Bd. I, Kap. X. James unterscheidet vier „Constituents": The material Self; the social Self; the spiritual Self; the pure Ego. — Auch Th. Lipps hat das Ichproblem wiederholt beleuchtet und mehrere Iche unterschieden, außer dem Bewußtseinsich „mannigfache sekundäre Iche", darunter den Leib, die Seele. Vgl. Th. Lipps: Vom Fühlen, Wollen, Denken, 2. Aufl., und Leitfaden der Psychologie, 3. Aufl., 1909, S. 1 ff. Das Ich und die Gefühle. Psychol. Untersuchungen, I. Wenn ich von „Erscheinungsform" der Individualität spreche, so hat dieser Begriff nichts mit der kantischen Verwendung zu tun, wie ein Kritiker der ersten Auflage gemeint hat. Übrigens finde ich nachträglich, daß ein anderer Autor, den ich beim Abfassen der ersten Auflage nicht kannte (s. Hirsch: Zur Genesis des Ruhms 1913), auch von Erscheinungsweisen des Ich in sehr verwandtem Sinne spricht.

§ 3. Gute Analysen des unmittelbaren Selbstbewußtseins bei James, a. a. O., Bd. I, Kap. IX. — Gründliche Erörterungen dessen, was zum Ich zu rechnen sei, was nicht, bei K. Oesterreich: Phänomenologie des Ich, 1911. Daß das Gefühl resp. das Wollen spezifisch „ichhaft" sei, wird von vielen neueren Psychologen, darunter Wundt, Brentano, Dilthey, Maier (Psychologie des emotionalen Denkens, 1908) Ziegler, dargelegt. Die emotionalistische Richtung der Auffassung des Ichbewußtseins steht für mich nicht im Widerspruch mit der voluntaristischen. Wie ich später im Text ausführlich darlege, sehe ich im Willenserlebnis keinen Gegensatz zum Gefühl. Ich möchte jedoch schon hier betonen, daß ich den Begriff Gefühl nicht bloß auf Lust — Unlust einenge, sondern jedes subjektive nicht sensorische oder auf sensorische Erlebnisse zurückführbare seelische Erlebnis (ähnlich wie die Sprache des Alltags) dazu rechne.

Ablehnen muß ich die sensualistische Ichtheorie, die in gewissen Empfindungen das Wesen des Icherlebnisses sehen will. So James (a. a. O.), ferner Ziehen, Jodl u. a., die die

Körperempfindungen haftbar machen. Wenn Wahle und andere auf die Bewegungsempfindungen hinweisen, so möchte ich dem nicht widersprechen, sehe jedoch die motorischen Erlebnisse im Sinne der peripheren Gefühlstheorie lieber im Zusammenhang mit den Gefühlen und dem Willen als mit den Empfindungen.

§ 4. Daß der Leib das Ich ausmache, ist zunächst Lehre jedes Materialismus. Auch Mach nähert sich in seiner zwar humoristisch gemeinten Zeichnung des Ich (Analyse der Empfindungen, S. 15) einer solchen Anschauung, wenn er auch dem groben Materialismus nicht huldigt.

Neuerdings hat man vielfach zwar nicht den Leib selbst mit dem Ich gleichgesetzt, wohl aber den Organempfindungen, den Empfindungen aus dem Körperinnern, eine überragende Rolle für das Individualitätsbewußtsein zugeschrieben. So außer den oben erwähnten Séglas: Sémiologie des affections mentales, in Ballets: Traité de pathologie mentale, 1913, 172f. Auch Ribot (Les Maladies de la personnalité) scheint sich dieser Auffassung zu nähern. Dagegen streitet Oesterreich, a. a. O. Vgl. auch Oesterreichs gehaltvollen Aufsatz: Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie. Journ. für Psych. u. Neurol. VII—IX, auch J. Geyser: Lehrb. der allg. Psych., S. 105 f.

§ 5. Zum Begriff der „Fiktion", der noch oft von uns gebraucht werden wird, verweise ich ein für allemal auf Vaihingers grundlegendes Werk: Die Philosophie des Als-Ob, 4. Aufl., 1919.

Das Wort von der „Psychologie ohne Seele" ist wohl zunächst von Wundt geprägt, doch liegt diese Anschauung mehr oder weniger allen neueren Psychologien zugrunde, von denen nur ganz wenige die „substantielle Seele" verteidigen.

Zur Unterscheidung zwischen Funktion und Inhalt vgl. Müller-Freienfels: „Das Denken und die Phantasie, Psychol. Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Ästhetik und Erkenntnistheorie", 1916. Ferner A. Messer: Empfindung und Denken, 1908; ders.: Psychologie, 1915. Oesterreich: a. a. O. Stumpf: Erscheinungen und Funktionen, 1907. Lipps: Psych. Studien, 1905. Otto Schultze: Einige Hauptgesichtspunkte der Beschreibung in der Elementarpsychologie, I. Arch. f. d. ges. Psychologie VIII. Husserl: Log. Untersuchungen 1900/01. Bühler: Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge, Arch. ges. Psych. IX. Titchener: Lectures on the exp. Psych. of Thought Processes.

Zur differentiellen Psychologie und ihrer Typenlehre vor allem: Will. Stern: Die differentielle Psychologie in ihren methodischen

Grundlagen, 1911. (Mit reicher Literatur.) Klages: Prinzipien der Charakterologie, 1910. Patridge: An outline of individual study, 1910. F. Giese: Das Ich als Komplex in der Psychologie in Psych. Beitr., I, 1916. R. Müller-Freienfels: Persönlichkeit und Weltanschauung (nur in der zweiten, stark umgearbeiteten Auflage [1923] benutzbar).

§ 6. Mit der Anschauung, daß alle seelischen Inhalte individuell gefärbt seien, trete ich in Gegensatz zu jeder Art Logismus, die einen idealen Grenzfall für eine Realität, wenn auch eine solche besonderer Art nimmt. Ich gedenke hier nicht, gegen den Logismus zu polemisieren. Ich hoffe, später darzutun, daß alle rationalen Begriffe, soweit sie nicht rein ideelle Konstruktionen sind, sondern Wirklichkeit erschließen wollen, anpassungsfähig und wandelbar sein müssen. Es kann gewiß reizvoll sein, eine rein ideelle Begriffsarchitektur auszuführen; Erkenntnis in dem Sinne, wie ich sie fasse, als Erschließung einer Realität, ist sie nicht. Meine Stellung zum Logismus ist ausführlich begründet in „Irrationalismus" 1923.

Interessant ist in diesem Zusammenhang Meumanns Bemerkung, daß Kinder das Possessivpronomen vor dem Personalpronomen brauchen. (Die Sprache des Kindes, Zürich 1903.) Ich selber kann diese Beobachtung von meinen Kindern her auch bestätigen. Dazu Gheorgov: Die ersten Anfänge des sprachlichen Ausdrucks für das Selbstbewußtsein bei Kindern, 1905. Zum ganzen Problem Kafka, a. a. O., S. 238.

§ 7. Sehr wertvoll die Betrachtungen von Julius Schultz über das subjektive und das objektive Ichbild. (Was lernen wir aus einer Analyse der Paranoia für die Psychol. des normalen Denkens. Archiv f. ges. Psychologie, XXXI.) Hier interessante Tatsachen aus der Pathologie. Vgl. auch des gleichen Autors: Psychologie der Axiome, 1899.

Die Fähigkeit des Menschen, sich selbst als ein anderes Wesen zu denken, macht zum Ausgangspunkt geistreicher Erörterungen z. B. Jules de Gaultier: Le Bovarisme, Paris 1902, das von Flauberts berühmtem Roman Mad. Bovary seinen Namen hat.

Zum Problem des Innenbildes überhaupt vgl. bes. Misch: Geschichte der Autobiographie, I, 1907. Methodisch wertvoll bes. auch Karl Groos: Bismarck im eigenen Urteil, 1919.

§ 8. Hübsche Bemerkungen über das „Spiegelselbstbewußtsein" bei E. Voigtländer: Das Selbstgefühl, München 1910.

Das Motiv der vertauschten Ichrolle künstlerisch verwertet in Shakespeares Vorspiel zur „Gezähmten Widerspenstigen", bei Holberg und Gerh. Hauptmann („Schluck und Jau"). Das Zitat über den Ruhm aus Heinrich Mann, „Flaubert und

George Sand". Das Wesen des Fürsten als Zwang zur Darstellung einer sozialen Rolle ist besonders fein in Th. Manns Roman „Königliche Hoheit" gezeichnet. In den Werken dieses Dichters übrigens noch mannigfache verwandte Typen: Thomas Buddenbrook in dem Roman „Buddenbrooks" und anderen.

§ 9. Die Literatur darüber, wieweit Kunst als „Ausdruck", wieweit sie als „Gestaltung" aufzufassen sei, findet man ausführlich in meiner „Psychologie der Kunst", Bd. II. (Nur in der zweiten Auflage zu benutzen!)

Zur wissenschaftlichen Graphologie vgl. bes. die Schriften von Klages. Sehr interessant der Aufsatz von M. Waser-Krebs: „Künstlerische Handschrift" in Raschers Jahrbuch I.

§ 10. Die Standpunkte des naiven Realismus, des Spiritualismus, des Assoziationismus (der hier etwa in der ihm von Mach gegebenen Form gekennzeichnet ist) sind für uns also nur relativ berechtigt. Man kann die Individualität (wie die Welt) natürlich unter jedem dieser Gesichtswinkel ansehen, keiner davon aber eröffnet die ganze Wahrheit. Man vgl. dazu das erkenntnistheoretische Schlußkapitel meines Buches: „Persönlichkeit und Weltanschauung". Fehlerhaft wird jede dieser Betrachtungsweisen erst dann, wenn sie als absolut gesetzt wird.

§ 11. Die Lehre von der besonderen Individualität des Renaissancemenschen ist zuerst von Jak. Burkhardt ausführlich dargelegt worden (Kultur d. Renaissance, X. Aufl., 143 ff.) und ist neuerdings fast zum Dogma geworden. Lamprecht hat darüber hinaus noch die Stadien des subjektiven und „reizsamen" Seelenlebens unterschieden, die aber ähnlich zu beurteilen sind wie die Renaissanceindividualität, als Wertungsgrade, nicht als Wesensverschiedenheiten. Gegen Burckhardt z. B. Eduard Meyer, Gesch. d. Altertums, I 2, S. 171 ff.; ferner Dietr. Schäfer: Weltgeschichte der Neuzeit, I, S. 13, wo gerade die Rolle der Einzelpersönlichkeit im Mittelalter betont wird. Wertvolle Darlegungen bes. bei Breysig, Kulturgesch. d. Neuzeit, II, S. 820 u. passim.

Zum Individualitätsbegriff bei Nietzsche vgl. Marcuse: Die Individualität als Wert. Berl. Diss. 1917.

Individualisten im Gegensatz zum „Kollektivismus" sind die meisten schottischen, englischen und französischen Denker der Aufklärungszeit, auch Hume und Adam Smith. Vgl. dazu K. Pribram: Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie.

Ferner H. Schmalenbach: Kantstudien, XXIV.

Kapitel II.

§ 2. Über religiöse Bekehrungen reiches Material bei Starbuck: Religionspsychologie. 2 Bde., 1910.

Über die „Konvergenz" innerer und äußerer Faktoren W. Stern: bes. „Die menschl. Persönlichkeit".

§ 4. Das Zitat nach Lotze: Mikrokosmus, Bd. I, S. 154.

§ 5. Daß auch die Seele wandelbar ist, ist ein Haupteinwand gegen alle „Psychogramme", deren Gültigkeit, soweit sie experimentell an der lebenden Person gewonnen werden, durch die Wandelbarkeit der seelischen Struktur stark in Frage gestellt wird.

Über die Tatsache, daß jedes Erlebnis Dispositionen schafft, wertvolle Gedanken bei W. Stern: Die menschl. Persönlichkeit, 1918.

Die Einflüsse der Narkotika auf die Seele experimentell untersucht von Kräpelin und seiner Schule.

Die von Fließ, Swoboda und anderen behauptete Periodizität des seelischen Lebens besteht wohl ohne Zweifel; wenn ich auch die bisherigen Formulierungen noch für unzureichend, weil viel zu sehr verallgemeinert, halte; die Tatsache des Individualitätswandels wird durch sie natürlich auf keinen Fall beeinträchtigt.

§ 6. Vieles Hierhergehörige bei Offner: Das Gedächtnis.

§ 9. Die Wandlungen der Einschätzung des Shakespeareschen Werkes zeigt am besten F. Gundolf in seinem Buche „Shakespeare und der deutsche Geist".

§ 10. Über Vaticinia post eventum in der Geschichte vgl. bes. Th. Lessing: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, 1918.

Kapitel III.

§ 2. Über die Enge des Bewußtseins haben bes. James, Wundt und andere gesprochen. Eine interessante biologische Ableitung bei Petzoldt: Einführ. in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. I.

§ 3. Vgl. bes. Roux: Der Kampf der Teile im Organismus, 1881, und Ges. Abhandl. über Entwicklungsmechanik der Organismen, I, 1895. L. Krehl: Über die Störung chemischer Korrelationen im Organismus, 1907.

§ 5. Die psychoanalytischen Theorien, entwickelt bei Freud, Jung, Silberer und ihren zahlreichen Anhängern.

§ 6. Über die pathol. Spaltungen der Persönlichkeit. Vgl. Oesterreich: Phänomenologie des Ich, 1911, bes. S. 379 ff.; ders: Die Besessenheit, Deutsche Psychol., Jahrg. I; ders: Das Selbstbewußtsein und seine Störungen, Ztschr. für Psychotherapie und med. Psychologie, II. Ribot: Les Maladies de la Personnalité. P. Janet: Les Obsessions et la psychasthénie, 1903. L. Löwenfeld: Die psych. Zwangserscheinungen, 1904. Ferner: Warda: Zur Geschichte und Kritik der sog. psych. Zwangszustände, Arch. f. Psychologie, 39. A. Pick: Zur Pathologie des Selbstbewußtseins,

Ztschr. f. Psychol., 50. M. Dessoir: Das Unterbewußtsein, Genève 1909.

Über die Begriffe des „Zuschauers" und „Mitspielers" im Kunstgenießen. Vgl. Müller-Freienfels: Psychologie der Kunst, Bd. I, 2. Aufl.

§ 8. Über Dramatisierungen im Traume. Vgl. Silberer: Über den Traum, 1919.

Über die Ichspaltung des Dichters ausführlicher Müller-Freienfels: Poetik, 2. Aufl., 1920. Daselbst reichliche Literaturangaben.

§ 9. Bezeichnend ist, daß die Realität des Ich am radikalsten bestritten wurde von dem Dichter Hermann Bahr in seiner impressionistischen Periode, der selbst in seiner Entwicklung besondere Wandlungsfähigkeit gezeigt hat. Über den Impressionismus und seine Stellung zum Ich vgl. R. Hamann: Der Impressionismus, 1907.

Kapitel IV.

§ 1. Über die Unzulänglichkeit der rationalen Logik in verwandtem Sinne vgl. bes. Bergson: Sur les Données immédiates de la Conscience, 1888, und L'Evolution créatrice, 1905.

§ 2. Den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt sucht völlig aufzuheben Rich. Avenarius, dem die Individualität nur eine irrtümliche „Introjektion" ist. Dies Verfahren geht zu weit und übersieht die bei aller Koordination zur Welt dennoch bestehende, wenn auch relative Selbständigkeit des Ich. Der Begriff des „Lebens" mit allen seinen Eigentümlichkeiten besteht für diese Philosophie nicht. Sie geht an allen diesen Problemen vorüber, ohne auch nur den Versuch einer Lösung zu unternehmen, in der dogmatischen Hoffnung, daß sich auch das Leben bald in mechanische Gesetze auflösen lassen werde. Ich komme später noch auf diese Dinge zurück. Vgl. bes. außer dem Hauptwerk Avenarius': Zur Terminalfunktion. Aus dem Nachl. 1913. Zum Begriff der Verwandlungen im Bewußtseinsstrom vgl. Joussain: Le cours de nos idées. Rev. phil., XXXV, S. 147 ff.

§ 3. Die Kontinuität des Keimplasmas, besonders gelehrt von Weismann. Über das Keimplasma hinaus wird eine Kontinuität von Hering, Semon und anderen angenommen, die eine Art überindividuellen Gedächtnisses „Mneme" annehmen. Vgl. auch über die Grenzen des Individuums: Virchow, Vier Reden über Leben und Krankheiten, 1862.

§ 4. Das Überindividuelle der Geschlechtsliebe besonders von Schopenhauer vertreten, dessen dahingehörige, im zweiten Band der „Welt

als Wille und Vorstellung" dargelegte Anschauungen noch heute wertvoll sind, mögen sie auch in Einzelheiten widerlegbar sein.

§ 5. Die Unmöglichkeit nicht nur objektiver, auch nur überindividueller geistiger Begriffe am radikalsten behauptet von Mauthner, dessen Radikalismus ich an anderer Stelle (Annalen der Philosophie, II) wesentlich einzuschränken versucht habe. Die Überindividualität, die „Objektivität", des Geistes bei Simmel: Grundprobl. d. Philosophie, der hierin Hegelschen Bahnen folgt. In anderer spekulativerer Weise vertritt Eucken eine Objektivität des Geistes.

§ 6. Die Zusammenhänge zwischen dem Selbstbewußtsein und den Kleidern sind köstlich dargelegt in Lotzes Mikrokosmus, II.

§ 9. Die „Stufen" der Individualisierung, die hier genannt werden, sind diejenigen, die Lamprecht in seiner deutschen Geschichte zugrunde legt, die zwar als zu stark schematisiert gelten müssen, dennoch auf bedeutsame Tatsachen hinweisen. Wertvolle Beiträge zum Zusammenhang der Individualität mit sozialen Verbänden bei Simmel: Soziologie, 1913, und „Über soziale Differenzierung", 1902.

Zum zweiten Teil.

Kapitel I.

§ 1. Das Individuationsprinzip, dem ich die Rationalisierung gegenüberstelle, war eines der Hauptprobleme der mittelalterlichen Scholastiker (Avicenna, Albertus, Thomas, Duns Scotus usw.). Indem ich den „Realismus" der Scholastiker ablehne, verschreibe ich mich keineswegs einem „Nominalismus", zumal der Begriff Individualität bei mir etwas wesentlich anderes bedeutet als bei jenen Denkern.

§ 2. In den in diesem Kapitel vertretenen biologischen Anschauungen, die später genauer begründet werden, nähere ich mich dem Lamarkkismus, speziell in seiner neuesten Form, dem Psycholamarckismus, worüber später zu sprechen sein wird. Vgl. bes. E. Becher: Naturphilosophie, 1914.

Über Bildung von Gewöhnungen, Nachahmungen usw. in dem hier gekennzeichneten Sinne, viel wertvolles Material bei K. Groos: „Spiele der Tiere" und „Spiele der Menschen". Ferner Tarde: Les Lois de l'Imitation, 1895.

Daß das schöpferische Denken auf „Gedankenexperimente" zurückzuführen ist, wurde mannigfach von Nietzsche, Mach, Avenarius und anderen betont und ist systematisch durchgeführt in meinem Buche: Das Denken und die Phantasie (Kap. VII bis X).

Kapitel II.

§ 2. Vgl. Matzat: Philosophie der Anpassung, 1905. Ferner A. L. Angersbach: Zum Begriff der Entwicklung, 1913.

§ 3. Der nichtstationäre Zustand des Gehirns, gut herausgearbeitet bei Petzoldt: Einführ. in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. II, 1904.

§ 4. Zur Literatur über Vererbungslehre nenne ich: Johannsen: Elemente der exakten Erblichkeitslehre, 1909; vgl. auch Kultur der Gegenwart, III, Abt. IV. O. Hertwig: Allgem. Biologie, 4. Aufl., 1912. Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie; ders.: Äußere Einflüsse als Entwicklungsreize. Baur: Einführ. in die experimentelle Vererbungslehre, 1914. A. Lang: Experimentelle Vererbungslehre, 1914. L. Plate: Vererbungslehre, 1913. Plate: Das Selektionsprinzip, 1913. De Vries: Arten und Varietäten in ihrer Entstehung durch Mutation. Rich. Semon: Die Mneme.

Über Familienforschung u. a. Robert Sommer: Familienforschung und Vererbungslehre, 1907. Georg Sommer: Geistige Veranlagung und Vererbung, 1919.

Kapitel V.

§ 1. Für die Theorie, die aus Milieu, Vererbung usw. die Individualität erklären will; vgl. vor allem die Schriften Taines.

§ 2. Ausführl. Literatur über Psychographie, bes. bei W. Stern: Die differ. Methode, 1911.

§ 4. Das Zitat aus Strindberg im Vorwort zum Trauerspiel: „Frl. Julie".

Zum dritten Teil.

Kapitel I.

§ 1. Die Doppelheit zwischen Werterleben und Wertkonflikt, wenn auch in abweichender Form, ist auch sonst bereits behandelt. So von Windelband: Einführ. in die Philosophie, 1914. W. Strich: Das Wertprobl. in der Phil. der Gegenwart, 1909. Erst nach Abschluß dieses Buches erschien das Werk von Jul. Schultz: „Die Philosophie am Scheidewege", 1923, eine tiefbohrende Wertphilosophie.

§ 2. Als Beispiel für emotionale Werttheorie: Kreibig: Psych. Grundlegung eines Systems der Werttheorie, 1902. Meinong: Psych.-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894.

Auf das Begehren begründet die Wertlehre v. Ehrenfels. System der Werttheorie, 1894.

Als seelischen Vorgang sui generis faßt das Werten z. B. H. Schwarz: Glück und Sittlichkeit; Psychologie des Willens, 1901.

In der Auffassung des Willensvorgangs berühre ich mich vielfach mit W. James, Th. Lipps, Ribot und anderen. Auch bei ihnen z. T. bereits das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Gefühl und Wille. Meine eigene weitergehende Ansicht ausführlicher begründet in meinen Abhandlungen in der Naturwissensch. Wochenschr., 1917, S. 629 ff.

Die Einwände, die ich bekämpfe, sind erhoben von Windelband: Einführ. in die Philosophie, S. 245 ff.

§ 3. Analyse der Gefühlsverschiebung, z. B. bei Höffding: Psychologie.

Kapitel II.

§ 5. Zur Begriffsbestimmung des Typus, W. Stern: Die differ. Psychologie, 1911. Müller-Freienfels: Persönlichkeit u. Weltanschauung, 1923. 2. Aufl. Vgl. bes. auch E. Sprangers schönes Werk: Lebensformen; 3. Aufl., 1922.

Als Beispiele der typisierenden Rationalisierung in der Kunstwissenschaft, z. B. Worringer: Stilprobleme der Gotik, 1911; Scheffler: Geist der Gotik, 1915.

Für das Wirtschaftsleben arbeitet eine typische Subjektivität am glänzendsten heraus W. Sombart in zahlreichen Schriften, vgl. bes. Der Bourgeois, 1913. Für Religionsphilosophie, Ethik usw. vgl. bes. Keyserling: Reisetagebuch eines Philosophen, 1919. Dazu P. Feldkeller: Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen 1922. Darin treffliche Kennzeichnung der verschiedenen „Denkdialekte". Für die gesamte Kultur: Spengler: Der Untergang des Abendlandes, I, 1907.

§ 6. Die Absolutsetzung der Werte in Beziehung auf ein absolutes Subjekt in Anlehnung an Fichte und Hegel: Münsterberg: Philosophie der Werte; in anderer Form Bosanquet: Individuality and Value, 1907.

Eine gewisse Absolutheit des Sollens nimmt z. B. auch Simmel in seinen neueren Schriften an.

Kapitel III.

1. Über den Unterschied zwischen Wertträger und Wertgegenstand auf ästhetischem Gebiet wertvolle Gedanken bei Utitz: Grundlegung der allgem. Kunstwissenschaft, I.

Kapitel IV.

1. Zur Frage des Individualitätsstandpunktes in der Kunst vgl. bes. meine Psychologie der Kunst, 2. Aufl., 1921.

§ 2. Hierzu z. B. Tietze: Die Methode der Kunstgeschichte. 1914.

§ 3. Vgl. hierzu die Schriften von F. C. S. Schiller, F. Mauthner, H. Gomperz.

§ 4. Es kann nicht entschieden genug betont werden, daß Nietzsche, mag seine eigene Wertsetzung auch noch so anfechtbar sein, besonders in seinem letzten Werke, die tiefsten Blicke in das Wertleben getan hat. Vgl. bes. den noch lange nicht ausgeschöpften „Willen zur Macht".

Kapitel VI.

§ 2. Spencer: Principles of Ethics. Zur Ästhetik: F. Schiller: Briefe über ästhetische Erziehung. Spencer: Principles of Psychology, II. K. Groos: Spiele der Tiere, 1895, Spiele der Menschen, 1897. Müller-Freienfels: Psychologie der Kunst, 2. Aufl. Jerusalem: Der kritische Idealismus, 1903. Zum Pragmatismus: Die grundlegenden Schriften von James, Schiller, Dewey. Der relig. Pragmatismus am besten bei James: Varieties of rel. Exp., 1902.

§ 5. Über den Begriff der Werthöhe vgl. z. B. Oesterreich: Die religiöse Erfahrung, 1915. Die Prinzipien der ästhetischen Rangordnung ausführlich dargelegt in Müller-Freienfels: Psychologie der Kunst, II (2. Aufl.).

Zum vierten Teil.

Kapitel I.

§ 1. Zur Kritik des Conscientalismus: Külpe: Die Realisierung, I; desgl. Frischeisen-Köhler: Wissenschaft und Wirklichkeit, 1910.

§ 3. Als Kategorie faßt die Individualität H. Driesch: „Philosophie des Organischen", Bd. II, ein Werk, an dem keiner, der sich mit diesen Fragen beschäftigt, vorüber kann; ders.: Zwei Vortr. über Naturphilosophie, 1910.

§ 4. Ich halte mich bei der Charakteristik der einzelnen Kategorien, um möglichst typische Formen zu finden, an die sehr geschickten Formulierungen Eislers in seinen phil. Wörterbüchern.

§ 6. Als Energie charakterisiert das Leben W. Ostwald (z. B. Vorl. über Naturphilosophie, 1902).

§ 8. Als eine eigene von der Ratio abzutrennende Erkenntnisweise will Bergson die Erfassung des Lebens kennzeichnen („Evolution créatrice" und „Einführung in die Metaphysik"). Doch kann ich mich seiner Gleichsetzung von Lebenserkenntnis und Instinkt nicht anschließen.

Kapitel II.

3. Der Ausdruck ,,Das Dritte" für eine Wesenheit, die sich in Physisches und Psychisches auseinanderlegt, gelegentlich bei R. Avenarius.

4. Über das Verhalten von Physischen und Psychischen vgl. bes. E. Becher: Gehirn und Seele. Auch die Schriften von Erdmann, Busse, Driesch u. a.

   Ein glänzendes Plaidoyer für den Parallelismus: J. Schultz: Die Grundfiktionen der Biologie, 1920.

5. Die verschiedenen Theorien über das Leben, sehr übersichtlich bei Stöhr: Das Leben, 1910. Eine treffliche Darstellung des Mechanismus mit scharfer Polemik gegen die Vitalisten bietet das wertvolle Buch von J. Schultz: Die Maschinentheorie des Lebens, 1909. Vgl. dagegen E. Bechers Eintreten für den Vitalismus (Naturphilosophie, S. 414 f.), dem ich mich weitgehend anschließen kann. — Zur Klärung meiner Ansichten haben besonders die späteren Schriften Ed. v. Hartmanns beigetragen, die von der neueren Lebensphilosophie längst nicht genügend gewertet sind. Erst während der Fertigstellung der zweiten Auflage lerne ich das bedeutende Werk von Leop. Ziegler: Gestaltwandel der Götter, 1919, kennen, das vieles hier Erörterte in glänzender Weise ausführt.

Kapitel III.

§ 8. Sehr weit geht in der Annahme eines Bewußtseins für die Pflanze z. B. Francé: Leben der Pflanze, II, S. 106 ff. Vgl. ferner Fechner: Nanna, oder über das Seelenleben d. Pflanzen, 1878. G. Haberlandt: Sinnesorgane im Pflanzenreich, 1901. A. Wagner: Streifzüge durch das Forschungsgebiet der modernen Pflanzenkunde, 1907 u. a.

§ 9. Von neueren Philosophen hat bes. Will. Stern auf überindividuelle Wesenheiten den Begriff der ,,Person" ausgedehnt. Vgl. sein Werk ,,Person und Sache", das zwar in der Fassung des Begriffs ,,Person" stark abweicht von meinen Anschauungen, das ich jedoch auch von meinem Standpunkt aus als bedeutende Leistung würdigen muß.

   Die Theorien, die den Staat als ,,Organismus" fassen, sehr übersichtlich dargelegt bei P. Barth: Philosophie der Geschichte als Soziologie, 1915.

Kapitel IV.

Daß der Vitalismus notwendig zur Durchbrechung der mechanischen Kausalität führen muß, wird dargelegt von J. Schultz: Die Fiktionen der Biologie, 1920, S. 50.

Kapitel V.

Eine der hier vorgetragenen Lehre sehr verwandte Anschauung in H. v. Keyserlings Werke „Unsterblichkeit", 2. Aufl., 1911, das ich erst während der Ausarbeitung dieses Buches kennenlernte. Erst kürzlich erschienen: „Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem" von Heinrich Scholz, das eine eindringende Sichtung der Anschauungen bringt, allerdings an der Einheit der Individualität festhält.

Vgl. ferner Simmel: Lebensanschauung, 1918, den einschlägigen Teil. Zur biologischen Auffassung des Todes: A. Weismann: Über Leben und Tod, 1884; ders.: Über die Dauer des Lebens, 1882. Jennings: Age, death and conjugation Popular Science, Monthly, 1912. Doflein: Das Unsterblichkeitsproblem im Tierreich, 1913. Minot: Moderne Probleme der Biologie, 1913. W. Schleip: Lebenslauf, Alter und Tod des Individuums, in „Kultur der Gegenwart". Allgem. Biologie, 1915.

Kapitel VI.

Die Mechanisierung des Lebens ist am tiefsten erfaßt von W. Sombart. Vgl. z. B. Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrh., 2. Aufl., 1909. — Zum Schlußkapitel wie zum ganzen Buche überhaupt enthält viele Ergänzungen mein Buch „Irrationalismus" 1923.

ANDERE WERKE DES VERFASSERS

IRRATIONALISMUS. Umrisse einer Erkenntnislehre. 1923. Felix Meiner.

PERSÖNLICHKEIT UND WELTANSCHAUUNG. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie. B. G. Teubner 1919. 3.—4. Tausend. Neubearbeitete Ausgabe.

PSYCHOLOGIE DER KUNST. 2., völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. B. G. Teubner 1920.

Band I. Allgemeine Grundlegung und Psychologie des Kunstgenießens.

Band II. Psychologie des Kunstschaffens und der Wertung.

Band III. System der Künste. Die psychologischen Grundlagen der einzelnen Kunstzweige und Stile.

DAS DENKEN UND DIE PHANTASIE. Psychologische Untersuchungen nebst Exkursen zur Psychopathologie, Ästhetik und Erkenntnistheorie. Joh. Ambr. Barth 1916.

POETIK AUF PSYCHOLOGISCHER GRUNDLAGE. 2., umgearbeitete Auflage. B. G. Teubner 1920. (Aus Natur und Geisteswelt 460.)

BILDUNGSIDEALE UND ERZIEHUNGSPROBLEME. Pädagogische Anregungen eines Psychologen. Quelle & Meyer 1921.

PSYCHOLOGIE DER RELIGION. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger 1920. (Sammlung Göschen 805/6.)

Band I. Die Entstehung der Religion.

Band II. Mythen und Kulte.

PSYCHOLOGIE DER DEUTSCHEN KULTUR. Versuch einer Volkscharakterologie. München, O. Beck 1921.

DIE PHILOSOPHIE DES 20. JAHRHUNDERTS. E. S. Mittler & Sohn 1923.

IRRATIONALISMUS

Umrisse einer Erkenntnislehre

von

RICHARD MÜLLER-FREIENFELS

1922. VIII, 300 Seiten

Geheftet 10, in Halbleinen-Geschenkband 12 Gr.-Z.

*

Das vorliegende Buch bringt eine irrationalistische Erkenntnislehre. Sein Inhalt steht in vollem Gegensatz zu den logizistischen Strömungen, welche das begrifflich rationalisierende Erkennen als einzigen Erkenntnisweg gelten lassen wollen. Das rationale Erkennen wird dem Verfasser zu einem bloßen Sonderfall unter anderen Erkenntnismöglichkeiten (das religiöse, sittliche, künstlerische Erkennen, Instinkt und Einfühlung).

Das Buch ist ein Kampfgesang gegen alle einseitige Überschätzung der Ratio, ein Hohelied den unendlichen Möglichkeiten des schöpferischen Erkennens. Als solches enthält es die Formel für die Gegenströmungen gegen eine überkommene rationalistische Kultur, die jetzt ans Licht drängen.

Es gehört in die Hand nicht nur des Philosophen, sondern auch des Künstlers, des Religiösen, des Erziehers, jedes ernsten Menschen.

DIE PHILOSOPHIE AM SCHEIDEWEGE

Die Antinomie im Werden und im Denken

von

PROF. DR. JULIUS SCHULTZ

1922. VII, 331 Seiten

Geheftet 8, in Halbleinen-Geschenkband 10 Gr.-Z.

*

Hier handelt es sich um eine neue Begründung der Wertlehre. Es wird gezeigt, wie alle Versuche, objektive Werte festzustellen, auf zwei Möglichkeiten stoßen, denen zwei Menschentypen entsprechen. Dazu wird der Nachweis geführt, daß aller Streit um Grundlagen der Ethik und Metaphysik auf diese Differenz zurückgeht. Das Buch, welches mit den wichtigsten Erscheinungen der Gegenwart (Vaihinger: Philosophie des Als Ob, Spengler: Untergang des Abendlandes, Müller-Freienfels: Philosophie der Individualität, Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, Spranger: Lebensformen) in der gleichen Linie liegt, führt die Philosophie (jeder ernste Mensch ist in diesem Sinne Philosoph) an den Punkt, wo die Wege sich scheiden.

Vor kurzem erschien ein neuer Band von:

Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen

Herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt

Mitarbeiter:

G. Heymans, Wilhelm Jerusalem, Götz Martius, Fritz Mauthner, August Messer, Julius Schultz, Ferdinand Tönnies

Früher erschienen:

Band I: **Paul Barth, Erich Becher, Hans Driesch, Karl Joël, Alexius Meinong, Paul Natorp, Johannes Rehmke, Johannes Volkelt.**

Band II: **Erich Adickes, Clemens Baeumker, Jonas Cohn, H. Cornelius, Karl Groos, Alois Höfler, Ernst Troeltsch, Hans Vaihinger.**

Tadelloses weißes, holzfreies Papier.
Jedem Beitrag ist ein Bildnis des Verfassers beigegeben.

Jeder Band in Halbleinen 10 Gr.-Z.
in Halbpergament 15 Gr.-Z.

Aus den Besprechungen:

„The appearance of such a collection in Germany at the present time is at once a welcome insight into the best German thought and feeling since the war, and a contribution towards the reinstatement of international culture."

„The Philosophical Review" in einem drei Seiten langen Aufsatz.

Um Gotteswillen, eine Biographie der sämtlichen derzeit in Deutschland amtierenden Ordinarien — war mein erster Gedanke, als ich den Prospekt des Herausgebers las. Bald aber versöhnte ich mich mit dem Unternehmen. Die einzelnen Herren haben das Biographische geschickt, unter Hervorhebung seiner Konvergenz auf ihre Lebensarbeit, behandelt. Und was die Lehre angeht, so wünschte wohl mancher Historiker, er könnte von den toten Philosophen eine ebenso präzise und kurze Auskunft bekommen, wie er sie von den lebenden (z. B. Baeumker, Cornelius, Troeltsch, Vaihinger, Driesch, Natorp usw.) hier erhält.

Literarischer Jahresbericht des Dürerbundes.

Ein dankenswertes Unternehmen! Endlich sieht und hört man bedeutende deutsche Philosophen sich einmal frei über ihre philosophische Entwicklung und ihre Ziele aussprechen. In den zwei Bänden kommen sechzehn Philosophen zu Wort. Jeder gibt hier seine beste, maßgebende Lebensbeschreibung. Einige wie Baeumker, Joël, Volkelt schreiben besonders lebhaft. Schon allein von dieser Seite aus bedeutet das Sammelwerk eine kulturgeschichtliche Tat.

Kirche und Welt.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Die hier genannten Grundzahlen, vervielfacht mit der jeweiligen Schlüsselzahl des Börsenvereins, ergeben die Ladenpreise.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BF
697
M8
1923

Müller-Freienfels, Richard
Philosophie der
Individualität

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 15 11 12 006 3